ملامح وجودية في الشعر الجاهلي

إعداد
محمد خليل موسى سلامة

المشرف
الدكتور محمود عبدالله الحديد

قدمت هذه الأطروحة استكمالاً لمتطلبات الحصول على درجة الدكتوراه في
اللغة العربية وآدابها

كلية الدراسات العليا
الجامعة الأردنية

آب، ٢٠١١

ب

نوقشت هذه الرسالة/الأطروحة (ملامح وجودية في الشعر الجاهلي) وأجيزت بتاريخ ١٨\٨\٢٠١١

أعضاء لجنة المناقشة	التوقيع
الدكتور محمود جفال الحديد، مشرفاً التخصص: فقه اللغة	....
الدكتور حمدي محمود منصور،عضواً التخصص: شعر جاهلي	....
الدكتور إبراهيم محمود خليل ، عضواً التخصص: نقد حديث	....
الدكتور عمر عبد الله الفجاوي ، عضواً التخصص: شعر جاهلي (الجامعة الهاشمية)	....

الإهداء

إلى والدي العزيزين

شكر وتقدير

أشكر في البدء أستاذي الفاضل الدكتور محمود جفال الحديـد، علـى جهده في قراءة الرسالة رغم ضيق الوقت، أشكره أعظم الـشكر وأجزلـه، لموافقته مناقشة رسالتي التي لم يطلع على عنوانها أو مضمونها إلا في وقت متأخر جداً لتقصيري أولاً، ولتغيير المشرف في آخر فصل لي في الجامعة. جزاه الله كل الخير ووفقه كل التوفيق.

ولا أنسى والدي اللذين صبرا حتى يريا هذه اللحظـة، وقلباهمـا يـضجان بالدعاء ليل نهار حتى أنهي رحلة طويلة من البحث والدراسة، أنار الله لهما دربهما ووفقهما ومتعهما بالصحة والعافية.

والشكر كل الشكر لإخوة سهروا معي وأمـدوني بـالعون كلمـا احتجتـه، وأفادوني مما أفادهم الله، فلم يبخلوا بمرجع أو معلومة أخص منهم أخي علي غبن، وأخي سهيل الفتياني، بارك الله فيهم جميعاً، ووفقهم على طريق العلـم والخير.وأشكر كل من ساعد في إتمام هذا العمل مهما كان جهده بسيطاً.

فهرس المحتويات

ملامح وجودية في الشعر الجاهلي

إعداد

محمد خليل موسى سلامة

المشرف

الدكتور محمود جفال الحديد

ملخـــــص

تتناول الدراسة الملامح الوجودية في الشعر الجاهلي، باحثة في هذه الملامح فـي شـعر العصر الجاهلي. وناقشت الدراسة الأفكار الأولى للوجودية في الشعر الجاهلي من خـلال ربطها ببعض قضايا الوجودية الحديثة، حيث وجدت الدراسة عدداً من الملامح الوجودية في الشعر الجاهلي تلتقي مع الوجودية من حيث هي فلسفة حديثة. ومن هـذه الملامـح: البحث عن الذات، والإغراق في اللذة، والحرية، والتمرد، والخوف من المـوت، والقلـق الروحي الوجودي الذي انتشر في شعر الجاهليين.

وقد خلصت الدراسة إلى وجود تَجليات للملامح الوجودية في الـشعر العربـي الجـاهلي تباينت في وضوحها بين الظاهر الساطع: كالموت، والقلق من المصير بعده، والتساؤلات عن حقيقة الوجود والحياة، إضافة إلى تجليات تبرز الرغبـة بـالتحرر وإبـراز الـذات وتضخيم الأنا المتمثلة في شعر الحرب والفروسية، ومواقف الصعاليك الفردية، هذا وقـد برزت ملامح الرغبة في الانعتاق من قيد القبيلة والخروج عن المألوف في ما نلمسه من إغراق في الملذات والشهوات لدى بعض الشعراء، وفي مواقف الصعاليك من قبائلهم.

المقدمة

تعد الفلسفة الوجودية واحدة من أقدم الفلسفات في تاريخ الفلسفة الإنسانية، وهي فلسفة جدلية قامت على مناقشة القضايا الإنسانية الكبرى، بدءاً من الوجود والحياة والمصير وانتهاء بالموت والعدم، هذه الأفكار التي كانت تدور في خلد الإنسان منذ الأزل، متجلية على شكل أسئلة كبرى حار فيها الإنسان، ولم يجد لها إجابة شافية.

وقد استهدت الدراسة بجهود عدد من الدارسين السابقين الذين تناولوا الشعر الجاهلي عامة أو الفلسفة الوجودية الإنسانية، أو العلاقة بينهما. ومن هذه الدراسات ما جاء لدى فالتر براونه في مقالته " الوجودية في الجاهلية" والتي خلص فيها إلى أن المقدمة الطللية في شعر الجاهليين إنما هي فكرة وجودية تشير إلى الفناء والتناهي.

وتمثلت جهود عبد الرحمن بدوي في كتابيه "الإنسانية والوجودية في الفكر العربي" و"دراسات في الفلسفة الوجودية" في التأصيل للفكر الوجودي بوصفه فكراً إنسانياً عاماً وجد منذ بدء الخليقة واستمر ونما وتطور، فتحددت قضاياه وموضوعاته على أيدي نخبة من المفكرين الأوروبيين من أمثال سارتر وهيغل وكيركيجورد وغيرهم، وكذلك فعل سيد العشماوي في دراسته عن" تاريخ الوجودية في الفكر البشري".

أما عادل ضاهر في كتابه" الشعر والوجود" فقد درس علاقة الأفكار الوجودية في الشعر الحديث خاصة مستنداً إلى شعر أدونيس، إذ حاول إبراز القضايا الوجودية وانعكاساتها في الأدب العربي ولا سيما الحديث منها.

واستفادت الدراسة أيضاً من دراسة أحمد خليل حول القلق في الشعر الجاهلي التي ناقش خلالها موضوع القلق بصفته موضوعاً وجودياً رئيساً فبحث في أثره وانعكاساته على تكون القصيدة العربية والجاهلية، ودوره في تشكيل بنْيتها.

هذا إلى جانب العديد من الدراسات الأخرى التي بحثت في الوجودية وموضوعاتها والشعر الجاهلي موضوعاته وأعلامه.

ونتيجة لهذه الدراسات السابقة ولأهمية الموضوع الوجودي وأثره في الشعر الجاهلي فقد تشكلت هذه الأطروحة على النحو التالي:

<u>الفصل الأول: الوجودية مذهباً فلسفياً</u>، ويقوم بتسليط الضوء تسليطاً موجزاً على الفلسفة الوجودية الحديثة، ويعرض لتعريف الوجودية، ثم يبحث في معنى الوجود عند الحضارات القديمة، وينتقل إلى تناول الفلسفة الوجودية مذهباً فلسفياً حديثاً، وأخيراً يتناول أبرز قضايا الوجودية.

<u>الفصل الثاني:</u> عوامل تشكل الملامح الوجودية، وفيه يعرض أهم الأسباب التي أسهمت في تشكيل الفكر الوجودي، فأشارت الدراسة إلى القلق الوجودي والقلق الاجتماعي والديني. وقد جاء هذا الفصل في عدد من المحاور هي: تعدد الأديان، والبيئة، والموت، والحرب. وعرضت الدراسة أثر تعدد الأديان في العصر الجاهلي الأمر الذي جعلهم يواجهون قلقاً روحياً عميقاً؛ لأنهم لا يدركون ما الذي سيحل بهم بعد الموت، وما الهدف من حياتهم في الدنيا. ثم عرضت الدراسة لمحور البيئة. وكان المحور الثالث الموت الذي شكل قضية رئيسة في حياة الجاهليين؛ فتحدثوا عنه في معظم شعرهم، فسيطر على فكرهم. وكان المحور الأخير الحرب مرتبطاً ارتباطاً شديداً بالموت، حيث يقود أحدهما إلى الآخر.

<u>الفصل الثالث: ملامح وجودية في الشعر الجاهلي:</u> وفي هذا الباب تحاول الدراسة أن تتلمس الملامح الوجودية في الشعر الجاهلي، وقد كان هذا الفصل في أربعة محاور هي: الصعلكة والتمرد، والمقدمة الطللية، والأنا المتضخمة- الفروسية والخلود، والإغراق في الملذات. وحاولت الدراسة ربط هذه المحاور التي تتناول قضايا من الشعر الجاهلي بالقضايا الوجودية التي تناولتها الفلسفة الوجودية.

الفصل الأول

الوجودية مذهباً فلسفياً

الوجودية اصطلاحاً:

إن لفظ " الوجود " في اللغة العربية يفيد معنى الحضور، فيقـال: إن فلانـاً موجود، بمعنى أنه حاضر، وهذا اللفظ يقابل لفظ "الغياب"، فقد ورد في لسان العرب معنى وجد: " وجد مطلوبه، والشيء يجده وجوداً، وأوجده إياه: جعله يجده، ووجدت الضالة وجداناً، والواجد: الغني، وأوجده الله أي أغناه. وفي أسماء الله عـز وجـل: الواجد، هو الغني الذي لا يفتقر. ووجد الشيء عن عدم، فهو موجود."[1]

فكلمة وجود في اللغة العربية تشير إلى جانب معين جزئـي فـي الوجـود الإنساني أي الموجود الجزئي المشخص.[2] ويرى ابن رشد أن الوجود وجود بـالقوة تكون فيه الذات في حالة الإمكان، وهذا هو العدم؛ ووجود بالفعل يحـدث للوجـود بالقوة بواسطة الفاعل، وهذا هو معنى الإيجاد، والفعل والخلق والإحداث، وليس بين حالتي العدم والوجود انفصال، وإنما بينهما علاقات جدلية واقتران تعمل فيهما قـوة الفعل باستمرار محولة أحدهما إلى الآخر، ذلك أن فعل الفاعل لا يتعلق بالوجود إلا في حالة العدم وهو الوجود الذي بالقوة، ولا يتعلق الوجود الذي بالفعل من حيث هو بالفعل.[3] أما الغزالي فإنه يرى أن كل موجود موجود سوى الله تعالى، ويعني بكـل موجود سوى الله تعالى الأجسام كلها وأعراضها.[4]

وقد نقل اللفظ إلى معنى آخر هو الكون أو العالم فأصبح لفـظ " الوجـود " رمزاً اجتماعياً للكون بكل ما فيه، ذلك أن الكون يفيد دائماً معنـى الحـضور، أي المثول وعدم الغياب عن البصر أو البصيرة، ثم نقل اللفظ إلى الفرد فلم يعد مقصوراً على الكون، ولعل مرد ذلك أن الإنسان كان دائماً - في الفكر البـشري - رمـزاً للكون ودليلاً على قيامه، ومن جانب آخر فإن المثول وعدم الغياب ينصرفان بـادئ

---

[1] . ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، مادة (وجد) .

[2] انظر أبو ريان: الفلسفة ومباحثها، دار الجامعات المصرية، ط3، 1972، ص:135

[3] محمد عمارة، المادية والمثالية في فلسفة ابن رشد، دار المعارف، 1971، ص:70

[4] سليمان دنيا، الحقيقة في نظر الغزالي، دار المعارف، ط3، 1970، ص:150.

ذي بدء إلى الفرد حين يراد إثبات حضوره، ومن ثم يقال إنه موجود. وهكذا أ صبح لفظ " الوجود " في اللغة العربية معنى على الكون من ناحية وتعبيراً عن عالم الفرد الخاص من ناحية ثانية.

ولعل لفظ "الوجود" في اللغة العربية بدلالته الكلية أو الجزئية، يتضمن نفـي الاستغلاق، ويفيد معنى الإحالة المتبادلة بين الجزئي والكلي، فوجود الفرد، في هذه اللغة، يعني حضوره في العالم، ووجود الكون يعني حضوره بإزاء الفرد، أما الذات المغلقة التي لا إحالة بينها وبين الوجود الكلي، فهي ذات وهمية لا يمكن أن تكـون، ولا يمكن أن توجد.

الوجودية بمعناها العام في الفلسفة تلك النزعة التي تعلق أكبر قسط من الأهمية على وجود الفرد في الكون، وعلى صفاته الجوهرية. وفي العقد الخامس من القرن العشرين، أطلق هذا المفهوم على النظرية الفلسفية التي نادى جان بول سارتر بها في كتابه؛ "الوجودية والعدم". وأساسها أن الوجود المطلق، أو حالة الفراغ-كما يسميها سارتر- يسبق الجوهر أو الماهية. والوجود الفعلي، هو أساساً عبارة عن خروج الفرد من حالة الخمول البدائي بوساطة الثورة النفسية الناتجة من القلق واليأس إلى جو من الحرية المطلقة.[1]

والوجود، هو ما يميز الإنسان من غيره من المخلوقات، فالحيوانات وما إليها تعيش على الأرض بخصائص تكفل دوامها عن طريق الإستجابة المباشرة إلى إلحاح أجهزة تدفع إلى طلب الطعام والشراب والجنس، وتهيئ للدفاع عن النفس

---

[1] . انظر: إدوارد موريس: الفكر الفرنسي المعاصر. ترجمة:عادل العوا. منشورات عويدات. ط. 1978. ص39. وسارتر: "الوجودية مذهب إنساني". ترجمة: كمال الحاج. منشورات مكتبة الحياة، بيروت. لبنان. 1983. ص: 36 وما بعدها.

والتشبث بغريزة الحياة. أما الإنسان فقد تميز عن هذه المخلوقات بتعقد جهازه العصبي ورحابة حياته النفسية، مما يجعله منفتحاً على الحياة ومؤثراً بها[1]

تعد الوجودية تصميماً مشتركاً على اتخاذ نقطة البداية من تحليـل التجربـة المعيشة، والهجوم مباشرة على الإنسان بدلاً من مجرد اتخاذه نقطة للوصول، وعدم اللحاق به إلا بعد بحث يبدأ من طريق مجرد، يبدأ بالله والوجود والعالم والمجتمـع وقوانين الحياة والطبيعة، في حين تنحصر الوجودية في تأكيد أن الوجود عبارة عن" صوغ خالص" أي أنه ليس عبارة عن كمال للماهية، وبعبارة أخـرى أن الوجـود سابق على الماهية.[2]

فكأن الوجود الفردي الراقي لا بد أن يتخذ لنفسه مظهراً للتعبير عن ذاته، أو كما يقال عادةً لإثبات وجوده، " وقد يجمع الوجود التعبير الذاتي إلى جانب التعبيـر الفني أو الفكري وبذلك يكون قد بلغ شأواً عظيماً من النمو والرقي والإنسانية."[3]

وكما " أن الوجود بالمعنى العام يعد أسلوباً للحياة"[4]، ولهذا فإن الفرد الواعي في وجوده الحي أو ما شابه ذلك الوجود لا بد أن يتخذ لنفسه موقفـاً إزاء أوضـاع الحياة وأفكارها، وهو يحدد موقفه دائماً في كل حركة أو سكنة، سواء أكان إيجابيـاً في سلوكه أم سلبياً.

أما الفرد الغافل، راكد الوجود، شبه الميت، فإن ارتضاءه أوضاعه وإسـقاط جانب الاختيار بما فيه من فحص وتمحيص وتنقيب وانتقاء يعد منه تسليماً بالحـال وقبولاً لها. مما يعني أن ثمة حلقة مفرغة بين الأسلوب والحياة تتراوح بين حـالتي الحركة والركود، وتضيف النتائج والخبرات إلى كل جانب، ومن ثم ترفع المحصل وتدفعه على الدوام مما ينتج منه آثار التيار الفكري البشري.

---

[1] . انظر:، العشماوي، سعيد، تاريخ الوجودية في الفكر البشري، 1984، مطبعة الوطن العربي، بيروت، ص 25.

[2] .انظر: جوليفيه، ريجيس، المذاهب الوجودية، ترجمة: فؤاد كامل، القاهرة، الدار المصرية للتأليف والترجمة، ص 6، 7.

[3] . تاريخ الوجودية في الفكر البشري: ص28 .

[4] . المصدر السابق، ص31.

" إن الوجود لا يمكن أن تجري عليه مطلقاً عمليات التصور والاستنباط... ولا يمكن أن يوجد علم للوجود من حيث هو كذلك، أي علم وجود لفعل الوجود، وعلى هذا الأساس فإن الوجود نوع ذو شهرة خاصة ولا يمكن إدراكه إلا في حدس لا سبيل إلى رده إلى مفهوم أو وضعه باعتباره " شرطاً مطلقاً " للتعقل."[1]

معنى الوجود في الحضارات القديمة:

عند تتبع معنى الوجود لدى الحضارات القديمة نجد أن الفكر المصري القديم في استيعابه الواقع وإدراكه معنى الوجود قد حدد الهدف والمعالم، ثم ثبتها على دعائم واضحة تتسم مع فكره، فهو لم ير إلهاً مجرداً وإنما آلهة واقعية، ولم يعرف عدالة وفساداً باللفظ ولكنه عرف مجتمعاً عادلاً ومجتمعاً فاسداً. لقد آمن الإنسان المصري القديم ببناء وجوده على إيمانه بانبثاق الحياة من الحياة، فكأنه خلية فعالة في الكون والحياة يجري بها تياره الحيوي، منذ وجوده حتى منتهاه في مسؤولية تامة ووعي مطلق.[2]

يضاف إلى ذلك أن المصريين كانوا " أول من عرف الخلود وأصله بفطرة سليمة، كما كانوا كذلك أول من جعل للجزاء الأخروي حكمة سامية، ثم تمثلوا كيفية الجزاء- على عدل التقدير- في جنة النعيم أو في نار الجحيم." [3]

على هذا كان لا بد أن يزدهر الوجود الفردي، فإذ يصبح جهداً داعياً إلى حياة فضلى ومن ثم إلى نعيم الخلود، ولم يلبث هذا الوجود أن أصبح يعد نفسه للجزاء عن التجربة باعتباره غاية، فيتحول بكل جهده ونشاطه إلى الإعداد لذلك، وإذا بأجمل آثاره وأرقى علومه ووفنونه ترصد لهذا الغرض حيث أقيمت الأهرام والتماثيل والمعابد.

وسواء أكانت هذه الأفكار حقائق واقعة أم كانت وهماً وتخيلاً فقد كان من شأنها أن تغني فكرة الوجود، فما إن رسخت في الوجدان المصري حتى تجذر عليها

---

[1] . جوليفيه، ريجيس، المذاهب الوجودية: ص 13 .

[2] . انظر: تاريخ الوجودية في الفكر البشري:ص 44.

[3] . المصدر السابق، ص 45.

الوجود وتفرع، فكانت كافية لكي ترسم للوجود طريقه ومن ثم تعـين معـالم هـذا الطريق.

قامت حضارة الرومان بجوار الحضارة الإغريقية وعلى آثارها، وكانت هذه الحضارة ميداناً للتشريع والجندية أكثر منها مجالاً للفكر والتأمل، وقد أدى ذلك إلى تعلق المواطنين بالدولة ونظامها وعدم تجاوزهم هذا النطاق المحدود إلى مـا بعـد الدولة أو إلى ما وراء النظام. " وكان من نتيجة الفكر الروماني أن قصر الوجـود الإنساني على معنى الوطنية ولم يطلقها إلى الآفاق الإنسانية، كما أنه- مـن جانـب آخر- قَصر هذا الوجود على الأولياء والقديسين وربطه بالآلهة المؤنسة أو الإنسان المؤله، فلم يتجاوز هذا المعنى إلى معنى أشمل وأرقى يصل به إلى القدسية والجلالة في رقيها وشمولها وتعاليها عن التحديد القاصر أو التعريف الغامض." [1]

وعندما انتشرت رسالة محمد-عليه الصلاة والسلام- وعم الإسـلام أفكـار المشرق جميعاً ارتد الأمر للفطرة فظهرت فكرة التجربة مرة أخرى على نحو أسمى وأجل. فالوجود الفردي ـ في الرأي الإسلامي ـ بلاء وتجربة، وهو معبر إلى حياة أخرى أرقى أو أشقى. هذه الحياة الأخرى هي الأصل وهي كذلك مطمع الوجود.[2]

فالوجود امتداد حدد وضعه على الأرض جهد سبق، وهو مستمر في تسامقه حتى يصل إلى السماء. وهو كل لا يتجزأ ولا يفضل فيه جزء جزءاً آخر، إنما يحدد كل ظروف الجزء التالي له،" والوجود حلقة من حياة مستمرة عبر الزمن، لـه مـا يسبقه وله ما يلحقه، فهو جزء من كل متأثر به ومؤثر فيه وفهمه يقتضي معرفة كل ما يتصل به من حيوات."[3]

ويؤكد الفهم الإسلامي أن البينَةَ وحدها- بمعنى المعرفة الواعية- هي سـبيل الوجود، فالله تعالى يقول: " ليهلك من هلك عن بينة ويحيا من حي عن بينة وإن الله

---

[1] . تاريخ الوجودية في الفكر البشري 66 .

[2] . (فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ * وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ) الزلزلة: 7، 8.

[3] . تاريخ الوجودية في الفكر البشري: 93.

لسميع عليم "[1]. ويقول:" يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلـم درجـات" [2]، وليس من شك في أن دعوة التفكير هذه لا بد أن تصحب الإنسان بادئ ذي بدء إلى ذاته ونفسه، ثم تنتقل بعد ذلك إلى الكون إذ لا بد أن يتدرج التفكيـر مـن الوجـود الفردي إلى الوجود العام.

وقد ظهرت إشارات تختلف عما تقدم من أفكار الفلاسفة والمفكرين المسلمين، تناولت التفكر في الإنسان ووجوده، عند ابن العربي، والسهروردي القتيل وغيرهما، ويمكن عد النظريات الصوفية في الإنسان الأول أو الكامل وقدرتـه علـى خـرق العادات والإبداع للحوادث والظواهر في الكون بمثابة التفسير الروحـاني للأعمـال الصوفية والنظريات العلمية باستخراج علم سائر الخليقة وعلل الطبيعة وبدء الأشياء وكيفيتها، ويمكن عد هذين الجانبين الصوفي والعلمي وجهين للعلم الإنساني القـائم على قدرة الإنسان غير المحدودة على اكتناه أسرار الطبيعة والتأثير فيهـا. ويمكـن رؤية أثر الجانب الصوفي فيما يتصل بنظرية الإنسان عند جابر بن حيـان حينمـا يتحدث عن الإنسان المطلق، وكيف أنه يشتمل على العقل والنفس والكواكـب ومـا ماثلها، فكأنه كون كامل، أما الجانب العلمي فيظهر في نظرية التكوين التـي تقـوم على أن الطبيعة إذا وجدت طريقاً استغنت به عن طريق ثانٍ.[3]

وقد ظهرت نزعة إنسانية في الفكر العربي مثلها بأعلى درجاتها السهروردي المقتول لأنه كان شاعراً شعوراً ذاتياً بالأصول الحقيقية التي يجب أن تصدر عنهـا هذه النزعة، أما ابن العربي فلم يشر إلى هداته الأصليين، وإن كان في قرارة نفسه يعلم أنه يصدر عن هذه الأصول الإيرانية، والأفلاطونية المحدثة.[4]

---

[1] . الأنفال: 42 .

[2] . المجادلة: 11 .

[3]. انظر: بدوي، عبد الرحمن، الإنسانية والوجودية في الفكر العربي، الناشر: وكالة المطبوعات- الكويت، دار القلم- لبنان، 1982، ص: 54-56

[4] المرجع نفسه: ص67-68.

"وإذا كان النقاد والمعاصرون يعدون من أكبر الجرأة عند سارتر أن يقـول: الإنسان يتحقق إنساناً كي يكون الله، فإن هؤلاء المفكرين العرب قد جـاوزوا هـذا الموقف ولسان حالهم يقول: الإنسان يتحقق إلهاً كيما يكون الإنسان"[1]

الوجودية مذهباً فلسفياً:

إن الوجودية من أصدق المذاهب تعبيرًا عن حالة القلق العام الذي تملـك شعور العالم بعد الحرب العالمية الأولى ثم الثانية، فلقد كان لهاتين الحادثتين أثر بالغ في إشعار الإنسانية بالمعاني الكبرى التي تؤلف نسيج وجودها وفي وضعها بصورة كلية أمام أكبر مصدر من مصادر قلقها، مما ولد إحساساً بالمأساة استغرق شـعور كل فرد من أفرادها، لقد كانت الحروب في الماضي يقتصر أثرها على بقعة محدودة من الأرض تضم عدداً محدوداً من الناس، على حين يظـل البـاقي فـي طمأنينـة مسترخية تفقد فيها الشعور بالقلق وبالمأساة.

ويعبر سارتر عن النزعة الإنسانية بقوله: " إنني أفهـم الفلـسفة الوجوديـة كمذهب يجعل الحياة الإنسانية ممكنة، مذهب يؤكد كذلك أن كل حقيقة وكـل عمـل يستلزمان بيئة معينة وذاتاً إنسانية"[2]

ولما كان العالم يسير قدماً كل يوم نحو التكافل التام بين كل أجزائه مما يؤدي إلى اشتراكها جميعاً في الأمور العامة التي تطرأ عليها، والأحـداث الكبـرى بـل والصغرى التي تمر بها، فإن الشعور بالمسؤولية الكلية، والـشعور بـالقلق النـاتج عنها، يزداد اتساعاً حتى يوشك أن يشمل كل فرد.

والقلق والمسؤولية وموقف الإنسان من العالم والحرية والعقل الخـالق هـذه كلها من المعاني الكبرى التي تنطوي عليها الوجودية، "ولهذا فإن تطور الإنـسانية يسير في اتجاه الوجودية حتى لنستطيع أن نقول إنها ستظل لأجيال وأجيال متطاولة

---

[1] المرجع نفسه: ص58.

[2] . سارتر، جان بول، الوجودية مذهب إنساني مع مناقشة بين سارتر ونافيل، ترجمها عن الفرنسية: عبد المنعم الخفاجي، ط1، 1964م، ص: 7

أصدق تعبير عن هذه المرحلة الأخيرة من مراحل تطورها على مر الزمان اللانهائي."[1]

والوجودية من أقدم المذاهب الفلسفية لأن العصب الرئيسي للوجودية هو أنها فلسفة تحيا الوجود، وليست مجرد تفكير في الوجود. والأولى يحياها صاحبها في تجاربه الحية وما يعانيه في صراعه مع الوجود في العالم. أما الثانية فنظر مجرد إلى الحياة من خارجها وإلى الوجود في موضوعه.[2]

ونجد البذور الأولى لهذه الفلسفة لدى بعض المفكرين والفلاسفة من أقدم العصور، وهم أولئك الذين أحالوا تجاربهم الحية إلى معان فلسفية، ونذكر منهم في العصر اليوناني (سقراط) ت 399 ق.م، الذي يقول فيه كيركجارد: إن سقراط أول وجودي في تاريخ الفلسفة وهو لا يعرف الله على طريقة المؤمنين بالأديان السماوية[3] ومن قبله (برمنيدس) ثم (أفلاطون) ت 347 ق.م، وفي العصر الوسيط الإسلامي (الحلاج) ت 309 ه، و(السهروردي المقتول) ، وفي العصور الوسطى الأوروبية (القديس أوغسطين)، وفي مستهل العصر الحديث (باسكال). بيد أن ما لديهم ليس إلا لمعات خاطفة انتشرت في ثنايا اتجاهاتهم ولا تؤلف تياراً واضحاً ولا يصح أن تكون مذهباً.

إن السؤال عن الوجود هو في الوقت نفسه ضرب من وجود السائل نفسه الذي هو الموجود الذي يسأل عن وجود الوجود، فتحليل الوجود بوجه عام لن يلبث أن يلتقي بالموجود المفرد؛ لأن من يبحث في الوجود لا بد أيضاً أن يتساءل: من أنا؟ أنا الباحث في الوجود، نعم إنني لست أنا الوجود، بيد أني مع ذلك موجود وأشارك في الوجود، وعلى صلة بالوجود، إذن الوجود ليس موضوعاً مطروحاً أمامي وكأنه شيء غريب عني أو منظر أمامي، أو موضوع أستطيع أن أحلله وأفحصه بيدي كما يفعل عالم النبات بالشجرة التي يدرسها، إنما الوجود شيء يحيط بي ويؤلف كياني، فأنا ظاهرة من ظواهر الوجود، أنا وجود محدود في الزمان

---

[1] . بدوي، عبد الرحمن، دراسات في الفلسفة الوجودية، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، 1966، ص 15 .

[2] . انظر: دراسات في الفلسفة الوجودية، ص15 .

[3] . لاوند، رمضان، وجودية ووجوديون ، بيروت ، منشورات دار مكتبة الحياة ، 1978م، ص51 .

والمكان، فمن يبحث في الوجود لا يستطيع أن ينسى أنه هو أيضاً وجود وأنه مدرج في الوجود، " وأي بحث في الوجود يفترض بالضرورة أنه هـو نفـسه موضـوع البحث" [1]، وهكذا فإن " تحليل الوجود بوجه عام يقتضي في الوقـت نفـسه تحليـل الموجود، وبهذا يلتقي البحث الوجودي مع البحث الموجودي منـذ البدايـة، ولـن نستطيع إذن أن نفصل بين كليهما في مجرى البحث بالفعل.[2]

إن أفعال الإنسان وأحواله هي ضروب وجوده، ولهذا فإن دراستها هي فـي الوقت نفسه دراسة الوجود الإنساني، وللوجود بوجه عـام. وفهـم الوجـود يعنـي الاهتمام به، وهذا الاهتمام يدور حول الأسئلة التي وضعها (كيركجارد) أين أنا؟ وما معنى العالم؟ ومن الذي وضعني فيه وتركني؟ من أنا؟ وكيف دخلت هـذا العـالم؟ وهي أسئلة يرى (هيدجر) أنه لا معنى لها، ما دام الوجود في هذا العالم لم يكن أمراً متوقفاً على إرادتي، لقد رمي بي في هذا العالم فسقطت فيه، ولا أملك إلا التسليم به.

إن الوجود يجد نفسه في العالم وسط أدوات يحيل كل منها إلى شـيء آخـر غيرها، وفي الوقت نفسه يحيل الذات التي تستخدمها، فالوجود في العالم هو وجـود إحالة من أشياء بعضها إلى بعض، وذوات بعضها إلى بعض، والأداة التي لا تحيل إلى شيء ليست شيئاً.[3]

وإذا ما عاودنا الحديث عن المعاني الكبرى التي تنطوي عليهـا الوجوديـة والتي من أبرزها القلق: قلق من شيء، وقلق على شيء، وجدنا أن الإنسان يعـيش في القلق ليتنبه إلى حقيقة الوجود، ذلك أن الإنسان بطبعه يميل إلى الفرار من وجه العدم الماثل في صميم الوجود وذلك بالسقوط بين الناس، وفي الحياة اليومية الزائفة ولكي يعود إلى ذاته لابد من قلق كبير يوقظه من سباته[4].

والموجود في العالم يقلق على إمكانياته التي لن يستطيع مهما فعل أن يحقق غير جزء ضئيل جداً منها، لأن التحقيق يقتضي الاختيار لوجـوده والنبـذ لـسائر

---

[1] . انظر:هيدجر، الوجود والزمان، ص7 .

[2] . دراسات في الفلسفة الوجودية، ص 84.

[3] . انظر: دراسات في الفلسفة الوجودية: 86 .

[4] . انظر:الإنسانية والوجودية في الفكر العربي:122

الوجود، بالإضافة إلى أن ثمة حقيقة كبرى تقف دون استمرار التحقيـق ألا وهـي: الموت.

والموت لا يمكن أن يكون أوج الحياة بمعنى القمة العليا، وليس هـو الثمـرة التي تبلغ فيها الحياة تمام نضجها، لأن الحياة لا تبلغ أعلى درجاتها في الموت، ولأن الثمرة تمثل التمام بينما يمثل الموت تحطيماً للحياة وقضاء عليها، ولـيس المـوت وقوفاً للحياة، لأن في الموت لا تختفي الحياة مجرد اختفاء، بل الحياة تنطوي علـى الموت منذ هي حياة، ولهذا يقول (هيدجر): " إن هذا الوجود هو بطبعه وجود لفناء أو وجود للموت"[1].

فبمجرد أن يولد الإنسان يكون ناضجاً للموت، وليس الموت حادثاً يطرأ على الحي، بل الحي يحمل الموت بين جوانحه منذ أن بدأ الحياة، إنما يوهم الناس أنفسهم بالفرار من الموت، وذلك بإحالته إلى مجرد وقائع إحصائية لعدد الوفيات أو يـرده إلى التعيين بأن كل نفس ذائقة الموت[2]، وكأن الموت يهم الناس ولا يهم أحداً بالذات، مع أنه في الموت يتم الشعور بالفردية إلى أقصى درجة إذ يشعر الإنسان أنه يموت وحده لا يشاركه في موته أحد، ولا يستطيع أحد أن يحمل عنه عبء موتـه فيقـوم بالموت بدلاً منه! والقلق من الموت هو ما يشعر الإنسان بالفردية إلى الحد الأعلـى من الشعور، ومن هنا كان هذا القلق أعلى ما يكشف عن الوجود الذاتي الحق.

إن ما يلاحظ من استقراء الفكر البشري بوجه عام، أن الخوف مـن المـوت وتسلط العدم أمر يرتفع على هام الإنسان كلما سقط في هاوية الإلحاد وتـردى فـي بئره، فكأنما الإنسان والإلحاد دلوان على جب، يتداولان الامتلاء منه ما إن يرتفـع أحدهما عليه حتى يسقط فيه الآخر.

ولعل مرد ذلك يعود إلى انفتاح الوجود أو انغلاقه، فالإيمان بالله يفتح الوجود الفردي من كل جانب، أفقياً إلى الحياة ورأسياً إلى القدسية والجلالة، أما الإلحاد فإنه

---

[1] . الإنسانية والوجودية: 89 .

[2] " كُل نَفْسٍ ذَآئِقَةُ الْموت وإنما تُوفون أُجوركُم يوم الْقيامة فَمن زحزِح عنِ النارِ وأُدخلَ الْجنةَ فَقَد فَاز وما الْحياةُ الدنْيا إِلا متَاع الْغُرورِ" آل عمران: 185

يغلق الوجود الفردي تماماً، بما يؤدي إلى التهوين من قدره، فإذا هو - في نظر نفسه - فقاعة حياة نتجت من حركة المادة، وسرعان ما تتبدد بلا أثر بعد أن تظل ما تظل، مهددة بالفناء والعدم، ويترتب على هذه الفكرة أن الحياة باطلة، وأن كل جهد فيها باطل، ما لم يوجه إلى اقتناص الفرصة وانتهاب اللذة، وهذا بالفعل ما انتهت إليه الوجودية الحديثة.

ويرى سارتر أن هناك فلسفتين " فهناك الوجوديون المسيحيون وعلى رأسهم" جابرييل مارسيل" و" يسبرز" والاثنان مسيحيان كاثوليكيان مخلصان لكاثوليكيتهما، وهناك الوجوديون الملحدون وعلى رأسهم" هيدجر" والوجوديون الفرنسيون وأنا" يقصد بها نفسه.[1]

وتنسب الوجودية الحديثة إلى (سارتر)، وربما الفلسفة االوجودية كلها، " لأنه الوحيد من كل الفلاسفة الذي قبل منهم أن يصف اتجاهه الفكري بالفلسفة، كما أنه- من ناحية ثانية- آخر مفكر من سلسلة المفكرين الوجوديين، مما يفترض أنه لا بد قد استفاد من كل ثمراتهم الفكرية، ولأنه- فضلاً عن ذلك كله- صادف بفلسفته جيلاً من الحائرين فقدوا اتزانهم الفكري من سكرة التكالب المادي وسرعة الدفع التقدمي فجعلوا منهم نبي دينهم الجديد."[2]

وتظهر في أعمال (سارتر) الأدبية أفكار العدمية، وبطلان الحياة وجهالة المصير على ألفاظ صارخة من التعبير الحاد تهدف إلى تصوير الوجود في صورة من الألم والغثيان، فتجرده بذلك من كل معنى وتسلبه أي قصد أو غاية.

يبدأ (سارتر) من كوجيتو ديكارت: " أنا أفكر فأنا موجود "، فالأنا عند ديكارت هي الفكر وهي المبدأ الأول، وينطلق (سارتر) من هذا المبدأ الأول ويجمع في مذهبه الأنا المفكر وموضوع فكره في علاقتهما الدائمة، فمذهبه لا يتوقف عند الأنا المفكر وحده أو الوعي الخالص، وإنما يعبره إلى موضوع الوعي، وهو لا يفعل فعل (هوسرل) ويكتفي بوصف الموضوع، لكنه يتجه إلى الموضوع مباشرة، طبقاً لفكرة القصد، ويوقف الذات الواعية أمام الموضوع بحيث يكون كوجيتو

---

[1] الوجودية مذهب إنساني ص:11

[2] . تاريخ الوجودية في الفكر البشري 134 .

(سارتر): " أنا أفكر في موضوع ما " وليس " أنا أفكر فأنا موجود " فـالوعي عنـد (سارتر) لا يولد بمفرده وإنما يوجد لأنه يفكر في موضوع ما، وهو لا يعـي أبـداً بنفسه ولكنه وعي بموضوع خارج الوعي، بشجرة مثلاً، فعندما أعي شجرة فإنمـا يعي وعيي شيئاً خارج نفسي، وهذا هو الموقف الوجـودي، أي الوجـود الـواقعي العالمي.

وموضوع الوعي عنده موضوع أصيل لا يرد إلى عناصر، والظاهرة هـي في ذاتها ما يبدو للوجود الواعي، والأنا العـرف أو هـو مظهـر الوجـود الأول، والمعرفة هي فعل الوجود، إنها ليست فعلاً من أفعال الأنا يتعلق بالموضوع، وإنمـا المعرفة تتأتى من فعل الوجود بممارسة الوجود، والوعي هو وعي بشيء أو وعـي متجه إلى موضوع طبقاً لمبدأ القصدية، والوعي هو وجود متجه إلـى ذاتـه وإلـى الموضوعات، أو هو شعور ينفتح على ذاته، على الموضوعات دون أن تكون لـه ماهية سابقة؛ والوعي المتجه لذاته يسميه (سارتر) الوجود لذاته. لكن بالإضافة إلى الوجود لذاته " يوقف (سارتر) تجاهه وجوداً آخر هو وجود الموضـوعات أو هـو الوجود في ذاته، وهذه هي الإضافة التي يضيفها سارتر إلى الفلسفة الوجودية." [1]

أبرز قضايا الوجودية

"حددت الوجودية مجموعة العواطف والأفعال في حقيقة كشف الذات، منها مشاعر التفاؤل والتشاؤم التي تظهر في مواقف متغيرة، ومتبدلة، عبرت عنها في حالات اليأس – الكآبة – الاضطراب – القلق – في حالات التشاؤم، ومواقف الفرح – الحب – السرور – في حالات التفاؤل."[2] ويمكن أن نضيف إلى ذلك الجزع، والخطيئة، والندم والموت، والملال. أي الملال من هذه الحياة التي تصبغ حياته بالشؤم والقلق، وهذا الجزع الذي يسيطر على كاهله، فيحلم بحرية ينعتق بها من هذه الأزمات التي تسيطر عليه، فيغدو حالماً بفرح لا يأتي، وسرور يستمر، ولكن هيهات له أن يأتي أو يستمر.

---

[1] . انظر معنى الوجودية: ص 145 وما بعدها.

2 جون فاكوري، الوجودية، ص: 237

وربما كان القلق هو الجامع الأكبر لكل هذه القضايا، القلق الذي يبدأ من" أحوال جزئية مما يتمثل في الأحوال العاطفية للهجر والفراق وما إليها في باب الحب، ويعلو في مراتبه حتى يكون القلق على إمكانية الوجود بالنسبة إلى كائن ما، مما يتمثل في الموت، ويستمر في علائه حتى يبلغ أوجه بالقلق العام وهو على نحوين: قلق على ما كان، وقلق على ما سيكون."[1]

ولعل الموضوعات التي طرقها الوجوديون كانت تميل إلى القـبح والـشر، ويرى عبد الرحمن بدوي أن الشاعر إذا وجد أن الرذيلة أوفر حظاً في التمكين مـن الإبداع فلا جناح عليه مطلقاً في أن يتخذها وحدها موضوعات لخلقه الشعري، إذ إن هذه المعاني هي الأحرى بأن تكون موضوعات للشعر الوجودي؛ لأنها هـي التـي تعبر عن السقوط الذي يولد القلق، قلق الوجود على نفسه، القلق الذي هو المحـرك الأكبر في الشعر الوجودي.[2]

إن التعبير عن حالات: الخوف، اليأس، الموت، القلق، الخطيئة، الاضطراب، الاغتراب، هي حالات لا يشاركه فيها أحد، فهي متفاوتة ومختلفة بطبيعتها؛ فلحظات شعوره بالخوف من شيء ما، أو خوفه على أحد ما، هي لحظات شعور لا يستطيع أي كائن أن يعبر نيابة عنه لأنه لا يملك الإحساس الداخلي والشعور في وصف مـا يحدث له، فهي حالات منفردة، وهذا ما يعني به كيركجارد الوجـود الأصـيل، أي الوجود الذاتي المعبر عنه بدون زيف أو اللجوء إلى الآخرين.

ولهذا يمكن أن نصف الوجودية بأنها التعبير الذاتي المتفرد، فحالة الخوف أو القلق التي يعيشها الوجودي تجعله يشعر بتفرده في هذا الكون، وحالة الموت تمثـل قمة التفرد، فالإنسان يعيش تجربة الموت وحيداً دون معين، لهذا مثّل الموت حالـة القلق العظمى التي دار حولها فكر الإنسان الوجودي. وكان معظم نتاج الوجـوديين الفني والأدبي يحاول أن يجد حلاً لهذه المعضلة، إما بالهروب إلى الخطيئـة وإمـا الاغتراب، وعلى ذلك فقد كان اضطرابه في الحياة نتيجة طبيعية لما يدور في عقله من خوف وقلق حيال مصيره الذي شكل هاجسه الدائم وحزنه العميق.

---

[1] الإنسانية والوجودية في الفكر العربي: 122

[2] المرجع السابق: 139

الفصل الثاني

عوامل تشكل الملامح الوجودية في الشعر الجاهلي

تمهيد

يحاول البحث في هذا الفصل أن يجد أهم العوامل التي ساهمت في تـشكيل النزعة الوجودية عند الشاعر الجاهلي، ولكنها ليست تلك النزعـة أوالفلـسفة التـي

تشكلت أفكارها في منتصف القرن العشرين. إنما هي بذور أفكار أوليـة تـشاركت وتشابهت مع الفلسفة الوجودية، وإذا أخذنا بالاعتبار أن الإنـسان صـاحب تجربـة واحدة على اختلاف زمنه، لوجدنا كثيراً من الأفكار والنزعات المتشابهة بين الإنسان الجاهلي ومثيله في العصر الحديث.

ثمة عوامل كثيرة وراء تشكل النزعة الوجودية عند الشاعر الجاهلي، منها ما هو وجودي كالتفكير في مشكلة المصير، ومنها ما هو نفسي كالـشعور بالإحبـاط والنقص والعجز، وبذلك نلاحظ أن القلق الوجودي ظـاهرة لهـا علاقـة بـالنفس الإنسانية في شتى حالاتها، ويأخذ التعبير عنها كثيراً من الأشكال، ومنها الفن عامة والشعر خاصة. والشاعر الجاهلي لم يكن بمنأى عن هذا الإحساس" القلق بـالوجود" لذلك نجد للقلق حضوراً مميزاً في الشعر الجاهلي، سواء أكان ذلك في المعلقـات أم في غيرها من النصوص الشعرية.

حاولت القراءة النفسية الحديثة أن تقارب ظاهرة القلق في الشعر الجـاهلي، من خلال الوقوف على عدة قضايا كان لها الدور الرئيس في حضور القلق ظـاهرة نفسية في هذا الشعر، ورأت أن الشعر كان من بين الأدوات التعبيرية التي جسد من خلالها الجاهلي هذه الحالة النفسية.

ولذلك فمقاربة القلق في الشعر الجاهلي، وبخاصـة القلـق الوجـودي مـن المواضيع الجوهرية الأصيلة التي تميز بها هذا الميراث الشعري العربـي، والتـي حاولت أن تركز عليها القراءة العربية الحديثة.

إن لهذا القلق منحيين أساسيين هما: القلـق الوجـودي والقلـق الاجتمـاعي والديني، وما هما إلا رافدان مساعدان على تجلي القلـق الوجـودي فـي الـشعر الجاهلي، باعتبار أن أزمة الشاعر الجاهلي كانت أزمة وجودية في الأسـاس، أمـا الزمن فهو عنصر جوهري فيما هو وجودي بعده عنصراً يؤسس للشاعر الجـاهلي حضوره في التاريخ، حيث يمزق صيرورته بين ماض ينتهي، فلا يمكـن امتلاكـه ثانية إلى الأبد، وبين مستقبل يسلط عليه الحيرة، ويشعره بالجهل، وليس هذا فحسب،

وإنما كان الموت يشكل العقدة المتأبية على الحل. فكم طمح الجاهلي إلـى الخلـود! وكم رغب في التغلب على الفناء! بيد أن الإحباط المتجسد في الموت، كان يعصف بطموحاته، ويجابهه بالعجز الشامل، ويكرهه على الإذعان للحتمية القـاهرة، وهـل يمكن للنفس الإنسانية أن تكون في منجاة من القلق وهي تواجه هذا الرهق، فـالقلق المرتبط بالزمن عند الشاعر الجاهلي هو قلق وجودي نابع من التأملات التي كـان يطلق لها الشاعر الجاهلي العنان لتغوص به في ماهية الأشياء التي يحكمها قـانون الحتمية.[1] فالشعراء الجاهليون آمنوا بحتمية الموت وأنه واقع على كـل إنـسان، لا مهرب منه.

فالجاهلي حاول أن يتشبث بالخلود ولكن القدر كان أقوى مـن أن يوقـف أو يحاصر، وهذا ناتج عن سوء حال الإنسان بعد طول العمر، وذلك " لأننا نشعر بأن استمرار الحياة هو في صميمه انقضاء للزمان، وانقضاء الزمان معناه السير الوئيـد نحو الموت أو الانحدار السريع نحو هاوية العدم"[2]، وهذا ما كـان يقلـق الجـاهلي ويجعله " يدرك واقعياً أن الموت قدر لا مهرب منه لينفض يده نهائياً مـن مـسألة التشبث بدوام الحياة المادية التي يقطعها، بل إن طبيعة الحياة وما يتخلل مسيرتها من أحداث قاسية، فضلاً عما يفعله علو السن بالجسد من ضـعف وتهافـت ومواجهـة أدواء، جعلته يقلع عن ممارسة حلم الخلود الجسدي ويتشبث بالموت أحياناً ليتخلص من معاناة حياة الهرم " [3].

وعندما أدرك الجاهلي أن التشبث بالخلود مع دوام الحياة غيـر ممكـن" وأن الموت هو الحد النهائي الذي يتحدى القيم، ويكذب شتى مزاعم الإنسان، ويلقي على كل ما في وجودنا من آمال ظلال الفناء الأسود البغيض"[4]، شـعر بعمـق مأسـاته، وسيطر القلق على شتى مجالات عقله.

---

[1] أحمد خليل، القلق في الشعر الجاهلي، رسالة ماجستير، جامعة حلب، 1982: 40

[2] . إبراهيم زكريا، مشكلة الانسان، مكتبة مصر للطباعة، 1980، ص 118 .

[3] . عبد الجاد، محمود، هاجس الخلود في الشعر العربي قبل الاسلام، آفاق عربية، العدد العاشر، تشرين الاول، 1986، ص 98 .

[4] مشكلة الانسان، ص 117 .

فالزمان والمكان يمثلان عنصرين أساسيين في الأعمال الإبداعيـة الكبـرى بجميع أجناسهـا (شعراً ونثراً)، بل ويأخذان بعداً دراميا في صنع الفضاء الإبداعي داخل الأعمال الأدبية، وبذلك يشكل الزمان والمكان قطبين أساسين من أقطاب العمل الإبداعي، فيؤديان دوراً أساساً في تكوين هوية الكيان الجماعي للشعوب، كما يعبران عن المقومات الثقافية والمعرفية والجمالية لكل شعب من الشعوب، وبـذلك يـصبح الزمان والمكان رمزاً إنسانياً يأخذ في كثير من دلالاته منحى جماليـاً، يعبـر عـن موقف وجودي يتعدى المحدود الفيزيائي إلى اللامحدود المعرفي، فتتشرب دلالاتـه أبعاداً إنسانية معرفية كونية، يعبر فيها المبدع عن لحظة الخصوصية ذات الثنائيـة السرمدية: المأساوي التفاؤلي.

اعتبرت القراءة النفسية علاقة الشعر الجاهلي بالعالم من حوله وتفاعله معـه من بين المصادر الرئيسة للقلق الوجودي، بحيث يجسد لنا هذا الـشعر أن الزمـان والمكان والمجتمع من بين المؤثرات الكبرى في نزوع الشاعر الجاهلي نحو القلـق والاضطراب، فالزمن بما يحمله من قضايا كونية أو واقعية، والمكان بما يحملـه - هو كذلك - من فلاة وخلاء ووحشة كان من وراء شعور الجاهلي بالقلق والرهبـة والذعر.

كما يشكل القلق الوجودي المستوى الأساس للقلق عند الشاعر عبر مستويين رئيسين "القلق في الزمان والقلق في المكان". مستويات الزمن الـواقعي، والـزمن الكوني "الدهر"، والزمن المطلق "الخلود"، هي المستويات الرئيسة التي يظهـر مـن خلالها القلق في الزمان باعتباره المستوى الأول الذي يتجسد فيه القلق الوجـودي، فالقلق المرتبط بالزمن الواقعي قلق في أساسه نابع من القهـر والعمـاء والإحبـاط والفرح، ومن يـبحث في الشعر الجاهلي لابد أن يتنبه إلى عقدة الخوف من الزمن. فكثير من الشعراء الجاهليين يبالغون في جعل الأمور مرهونة بالأوقات والأزمنـة، ويرون في الزمن قوة فاعلة ومؤثرة في مجرى حياة الإنسان، ونرى ذلك جلياً فـي

أبيات عبيد بن الأبرص التي يتحدث فيها عن أثر الزمن المتمثل في الشيب، وكيف كان لهذا الشيب أثر كبير في حياته[1]:

شوقاً إلى الحي أيام الجميع بها   وكيفَ يطْرب أو يشْتاقُ أمثالي؟

وقد علا لِمتي شيب فودعني   منْه الغواني وداع الصارمِ القالي

الذكرى تؤرقه وتزيده حزناً وألماً، إذ يفارق بين ما كان عليه، وما آل إليه، وهذا التذكر يحدث شرخاً في نفسه ويجعلها موزعة بين الماضي الجميل، والحاضر المقين. إن الشيب يشكل علامة الحزن عند الشاعر، ويؤسس لمعنى آخر أشد بلاغة ومعنى، إنه الخوف من الموت المتمثل بهروب الشباب، فلم تعد الغواني تحفل به، لأنه لم يعد كما كان على المستويات جميعها.

ويشعر الجاهليون أنهم في سباق دائم مع لحظات الزمن، كما أنه يتراءى لهم ذا إرادة حازمة لا يقبل المهادنة. وأما قدراته الجبارة فتتناول بقوة مختلف جوانب الوجود البشري، إنه يقهر ويقمع، ويغير ويقوض، ويهلك ويفني. وهو، لهذا كله، كاشف فعال عما يكمن في الهوية الإنسانية من نقص في القدرات، وهو مصدر أساسي للشعور بالغلبة والقهر، والعماء والخيبة والإحباط، وعبرها يتجسد القلق الواقعي الذي يجعل من العوامل المادية أساساً له، ومن ثم فالقلق الوجودي عند الشاعر الجاهلي نابع من إدراك عميق لحتميته مع دورة الزمن وتعاقبها.

ومن هنا نجد أن بعض الأبيات في الشعر الجاهلي لا تخلو من الإشارة إلى عبثية الحياة، وهي التي تتناول شرب الخمرة والملذات، فهي تأتي مصاحبة لحديث الشاعر عن الموت والفناء، وكأن هناك رابطاً بين شرب الخمر والملذات وشعور الشاعر بالفناء وعدم الخلود، في ضوء أن الجاهلي خالي الذهن من معرفة ما يؤول إليه مصيره بعد الموت، فلذلك حاول أن يستمتع بالحياة وملذاتها بأكبر قدر ممكن،

[1] . ديوان عبيد بن الأبرص، تحقيق: حسين نصار، مصر، مكتبة ومطبعة مصطفى الحلبي وأولاده، 1957، ط1، ص:101

مدركاً أن الإنسان غير مخلد وأنه سوف يفنى بعد حين ويصبح جسداً بلا روح، يقول امرؤ القيس في ذلك[1]:

تَمتع من الدنْيا فإنك فَانٍ   من النشَوات والنساء الحسانِ
من البيض كالآرام والأُدم كالدمى   حواصنُها والمبرِقاتُ الرواني

فكأن امرأ القيس يحاول أن يحد من إحساسه المنقبض جراء الهزيمة أمام الموت وعدم الخلود بأن يمتع نفسه من جميع أنواع الملذات قبل أن يفنى، وكأن الملذات هي التعويض عن الشعور بالخلود. ويوضح هذا المعنى أيضًا الحارث بن ظالم المري حين يعلن أنه يريد أن يسبق إلى اغتنام اللذة قبل أن يبكر الموت عليه فيقول: [2]

إعزِفَا لي بِلَذة قَينَتَيا   قبلَ أن يبكر المنون عليًا
من سلاف كأنها دم ظبي   في زجاجٍ تَخَالُه رازقيا

فالقهر بمفهومه الواقعي مصدر أول من مصادر القلق الوجودي باعتبار الوجود الإنساني خاضعاً في الأصل لأحكام تلك القوة القاهرة، قوة الزمن التاريخي، لأن حركة التاريخ المتتالية هي التي رسمت معالم القهر في الشعر الجاهلي عبر بنياته ومستوياته، ويجسد هذا الشعر مظاهر القهر الكامن في الزمان من خلال استحالة عودة الماضي إلى ساحة الوجود ثانية. وهذا المظهر ليس غريباً عن مجمل النزعة الجبرية. إنه أحد وجوهها. إذا ما كانت إرادة الزمان هي القاهرة فطبيعي أن يخسر الإنسان الرهان معها، وأن يتنازل عن استعادة الماضي، وينكفئ ثانية إلى

---

[1] . ديوان امرئ القيس، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف- القاهرة، ط4، ص: 88. أي تمتع من النساء البيض اللواتي هن كالآرام في طول الأعناق وضمر الخصور، الأدم: الاتي يضربن إلى السمرة، الحواصن: العفائف، الرواني: الدائمات النظر(شرح محقق الديوان: ص88)

[2] الأصفهاني، أبو فرج، الأغاني، شرح: يوسف علي طويل، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، ط4، 2002، ج 11 / 48 .

الحاضر [1]، فالشعور بالقهر هو الذي جعل الشاعر الجاهلي يجسد في كثير من رؤاه إحساسه بالجبرية المتشائمة، بل نلحظ أنها تسيطر على أفقه في التعامل مع إشـكالية الإحساس بالقهر إزاء الزمن.

فالقلق الوجودي نابع من الزمن الواقعي، ولا تكتمل صورته من الإحـساس بالقهر إزاء الزمن بل إنه العماء الذي يتجسد عبر إحساس الجاهلي بجهله ووقوفـه العاجز أمام معرفة المستقبل. فالعجز المعرفي الذي يشعر به الجاهليون إزاء الزمان عميق، إنه الوجه الآخر لمشكلة الحرية ومأساة الحتمية. فالمعرفة من أهم مكونـات الحرية. وإن حرية الإنسان تتوزع في المدى الذي تتوزع فيه معرفته. وفي مستوى عجزه وجهله تكون عبوديته للأشياء من حوله، ومن ثم فقلق الجاهلي فـي جـوهره مرتبط بمسألة معرفية أعمق مما تحاول بعض المقاربات ربطه بعوامل مادية حسية آنية مرتبطة بالمعيشة المادية للإنسان الجاهلي، لأن الشعر الجاهلي" نمـوذج للقلـق الوجودي الذي يملأ جوانب النفس الإنسانية، وعلى هذه النفس أن تسبر غور ذاتهـا لتستمد قوة حتى تستطيع مواجهة العالم" [2]، العالم الذي كان يواجهه الشاعر الجاهلي بأسئلة هي في جوهرها وجودية، دون أن يجد إجابات شافية لها.

يظهر من ثنائية اليأس والأمل في القصيدة الجاهلية أساس آخر لمقاربة القلق في الشعر الجاهلي، باعتبار أن الزمن عندما ينمي الـشعور بالعمـاء إنمـا يـسلب الإنسان الجاهلي من حريته، ويكبل إرادته، ويوقعه في الشعور بالقلق والاضطراب. ومن ثم لم يترك الإحباط الجاهليين يشعرون بالسكينة والراحة، وإنمـا القلـق هـو عنوان حياتهم في هذا الوجود، لذلك " ينبئنا الأدب الجاهلي أن أزمنة الفرح هذه قـد وجدت، إلا أن وجودها كان عابراً. وهي لم تساعد على تبديد الشعور بالقلق إلا في مجالات ضيقة، بل ساهم إمكان تحققها في دفع الجاهلي إلى أحد موقفين، فهو إمـا متلهف على اقتناصها، وإما كئيب بسبب إفلاتها من وجوده. وهو على الحالتين ليس بناج من الاضطراب... وعلى الإجمال إنها فرحة المقهور بلحظات الحرية، ونشوة المحروم بشيء من الظفر، وصخب القلوب البريئة فرحاً بمتع سرعان مـا يـسلبها

---

1. أحمد خليل - القلق في الشعر الجاهلي - ص:54.

2. عيد، رجاء: فلسفة الالتزام في النقد الأدبي، منشأة المعارف، الاسكندرية، ط1، 2000، ص:146

الزمن القاهر. فلتتمتع النفس البشرية مما سمح به الزمان إذا، ولتنعم بما شاء لها من لذات " [1]، لذات سرعان ما يكدرها الزمن بتقلباته فيعيش الشاعر الجاهلي قلقا بـين ثنائيـة الإحباط والفرح، ومن ثم يحقق الشعر عند الشاعر الجاهلي " القـرب مـن الأصل، لأنه هو الذي يعبر عن فرحة القرب من سره الذي يتجلى ويحتجبه ويهـب نفسه ويبخل في آن واحد، بهذا تمتزج الفرحة بالحزن، وتختلط السعادة بالهم"[2] فيطل الشاعر الجاهلي على جوهره من خلال الشعر.

ونجد من الضروري أن نقارب بين القلق الوجودي فـي الـشعر الجـاهلي وعلاقته بالزمن الكوني "الدهر"، فالشاعر الجاهلي أحس وتعمق في الإحساس بدبيب الفناء إلى كيانه، ولأن تجاذبه بين قطبي البداية والنهاية هي التي تقلقه وتكبله، بحيث يجد قدرته محدودة تجاهها، ومن ثم فإرادة الإنسان الجاهلي مكبلة، لـذلك لا يمكـن مقاربة القلق المرتبط بالزمن الكوني دون مقاربة عنصر الإرادة دافعاً نفسياً يصارع الإنسان الجاهلي بها من أجل البقاء ومواجهة الفناء، لذلك تخوض الإرادة الإنـسانية – حسبما يشعر الجاهلي – صراعاً عنيفاً مع الدهر. إنه يقمعها، ويمنعها من مباشرة الواقع الإنساني، بل يحاول إلغاءها، وهي تقاوم من أجل إثبـات الـذات وتجـاوز المحدودية، فالإرادة هي العنصر الجوهري الذي يعتمد عليه الإنسان الجـاهلي فـي صراعه مع الدهر بعده عنصر تدمير، والشاعر الجاهلي إنسان يشابه وصف "هيغل" للإنسان في العصر الحديث الذي " عاش في قلق الاختيار، باحثاً عن حـل دون أن يتمكن من العثور عليه"[3]، وتلك يقينية كبرى لامسها الشاعر الجاهلي وهو يتعامل مع هذه القضايا الوجودية الكبرى، دون أن يقف على إجابة شافية لها، وهذا مـا عمـق إحساسه بالقلق، سيما وأن إرادته انهارت في كثير من المواطن وهو يجهـد نفـسه للبحث عن إجابة يقينية لها.

لكن فعل الدهر فاعل وفعال في تخريب كيان الإنسان الجاهلي وجـسمه، لأن الهرم علّة تبدل أحوال البشر، إنه يلهو بالوجود الإنساني، فاعلاً به ما يـشاء. وإزاء

---

2. القلق في الشعر الجاهلي: 62-63.

2 مكاوي، عبد الغفار: بين القلب والعقل والشعر والفلسفة - مجلة الفكر العاصر - ع1971/79 - ص:75.

[3] هيغل: المدخل إلى علم الجمال: ترجمة: جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط3، 1988، ص57

مشيئته تغدو جهود الإنسان هباء منثوراً. فالضعيف قد ينعم بالمال والولد، وقد يبوء القوي بالفقر والحرمان، فتبوء موضوعية العقل، من ثم بالخزي؛ ذلك لأن الدهر قد فرض موضوعيته الخاصة له، تلك الموضوعية التي أربكت فكر الجاهليين، وأقلقت مشاعرهم، وبذلك تعمق قلق الجاهلي تجاه مصيره ووجوده في هذا الوجود.

إلا أن الإنسان يميل إلى الخلود والبقاء على قيد الحياة، فقد حاول أن يكـرس تلك الفكرة بعد الممات من خلال الذكر الحسن والسمعة الطيبة في ذاكرة الناس على مر الأجيال، يقول زهير بن أبي سلمى: [1]

فلَو كان حي نَاجِياً لَوجدتَه	من الموت في أَحراسه رب مارد
ألم تر أن الناس تَخْلُد بعدهم	أَحاديثُهم والمرء ليس بخالد

فقلق الجاهلي فعل نفسي يسعى إلى هدم الواقع المتردي من حيث إنـه" قلـق على ما كان، وقلق على ما سيكون، وموضـوعات الأول مثـل الخطيئـة والـشر والحماقة التي تبلغ نهايتها في "الملال"، وهو الذي فيه يتحقق القلق العام على ما كان بالمعنى الأعمق والأشمل. أما تلك الموضوعات، فما هي إلا تمهيدات يخالطها جانب من الأحوال الجزئية، أما القلق في حال "الملال" فهو قلق عام من الوجود كله علـى هيئة الآنية في سقوطها الشامل، حينما تبلغ مرتبة الشعور بذاتها كاملاً تستولي عليه حالة "الملال".

وبذلك سما الشاعر الجاهلي بالقلق حتى أصبح تعبيراً عن الـوعي الجمـالي لحلم الخطاب الشعري الذي أفضى إلى الفجيعة، وخيبة الأمل التي مني بها الإنسان، وبذلك تحولت التجربة الشعرية إلى حقيقة محملة بمـستلزمات الـشرط الإنـساني، ومفعمة بالتناقضات الحادة التي تسود الوجود، فأضحى القلق عند الشاعر الجـاهلي قلقاً على ما كان، وقلقاً على ما سيكون. وسيحاول البحث أن يقدم في هذا الباب أبرز القضايا التي ساهمت في تشكيل هذه الملامح الوجودية عند الشاعر الجاهلي.

---

[1] شرح ديوان زهير بن أبي سلمى، صنعة: الأمام أبي العباس أحمد بن يحيى بن زيد الشيباني، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، ص 328

الفراغ الديني

تعددت مذاهب العرب وأديانهم في الجاهلية، فمنهم المؤمن الموحد لله، ومنهم المؤمن بالله المشرك بعبادة الأصنام، التي تقربهم إلى الله زلفى، وأنها تضرهم وتنفعهم، ومن العرب من دان بالنصرانية، ومنهم من دان باليهودية والمجوسية، وقسم آخر لم يؤمن بشيء، ومنهم من لم يؤمن بغير هذه الحياة، وأنه لا قيامة ولا بعث بعدها.[1] فأما الذين لم يؤمنوا بالبعث فهم أصناف، ومنهم: عبدة الأوثان والدهريون، والصابئة الكافرون، والمجوس.

أ- عبادة الأصنام

عد الجاهليون عبادة الأصنام الوسيلة الفضلى للتقرب إلى الله– سبحانه وتعالى– { ما نَعبدهم إلا لِيقَربونَا إلى الله زلْفَى} [2]، وهم الذين قالوا:" ليس لنا أهلية لعبادة الله – تعالى – بلا واسطة ؛ لعظمته. فعبدناها لتقربنا إليه تعالى".[3] ويشير ابن الكلبي إلى أن عبادة الأصنام والأوثان قد بدأت منذ عهد إسماعيل – عليه السلام – فكان لا يظعن من مكانه ظاعن إلا أخذ معه حجراً من حجارة الحرم تعظيماً له، فيضعونه حيث حلوا، ويطوفون به كطواف الكعبة. [4]

أما من وضع الأصنام في الكعبة فهو عمرو بن لحي، الذي قاتل جرهماً ببني إسماعيل، فظفر بهم، وأجلاهم عن الكعبة، ونفاهم من بلاد مكة، وتولى حجابة البيت بعدهم، ثم إنه مرض مرضاً شديداً فوصفت له حمة البلقاء، فذهب إليها وشفي، ووجد أهلها يعبدون الأصنام، فسألهم عنها، فأجابوه بأنهم يستسقون بها المطر،

---

[1] - المسعودي: أبو الحسن علي بن الحسين، مروج الذهب ومعادن الجوهر ، تحقيق: محمد محي الدين محسن عبد الحميد، بيروت ، صيدا، المكتبة العصرية، 1988 ، جـ 2 ، ص 126

- علي، جواد: المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام ، بيروت، دار العلم للملايين-مكتبة النهضة، بغداد، ط1، 1968، جـ 6 ، ص 34

[2] سورة الزمر 3

[3] الألوسي: محمود شكري، بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب ، تصحيح وضبط: محمد بهجة الأثري ، بيروت ، منشورات أمين دمج ، دار الشرق العربي ، جـ 2 ، ص 197

[4] ابن الكلبي: كتاب الأصنام ، تحقيق: أحمد زكي، الدار القومية للطباعة والنشر، 1924 ، ص 6

ويستنصرون بها على أعدائهم. فطلب منهم صنماً، فدفعوا له هبـل، فوضـعه فـي الكعبة [1]، وبدأت الأصنام تنتشر في مكة وأرجاء الجزيرة انتشاراً واسعاً.

وكان للعرب أصنام كبرى عامة كاللات، والعـزى، ومنـاة، وهبـل. يقـر بربوبيتها أكثر عبدة الأصنام من العرب، وهناك أصنام أخرى لكل قبيلـة وثنيـة [2]، وكان الرجل منهم إذا سافر فنزل منزلاً أخذ أربعة أحجار، فنظر إلى أحسنها فاتخذه رباً [3].

وقد برز في العصر الجاهلي طائفة لا تعبد الأصنام وهي بنظـرهم مجـرد أحجار لا تضر ولا تنفع، وهي غير قادرة على حمايتهم، فلم يقدموا لها أدنى طاعة أو أي احترام.

وظهر ذلك جلياً من خلال بعض المواقف التي شـاهدها الجـاهلي، وأيقـن خلالها أن هذه الأصنام عقيمة، لا تقدم أدنى فائدة، فهي لا تنصره ولا تغيثه أو تنزل عليه المطر. بل وجد عكس ذلك تماماً. ومن ذلك حادثة امرئ القيس مـع الـصنم المسمى " ذا الخلصة"، وذلك حين أتاه يستقسم عنده بالأزلام، فخرج السهم ينهاه عند الأخذ بثأر أبيه، فثارت حفيظته عند ذلك وقال:

لَو كُنْتَ يا ذا الخاص الموتورا مِثْلي وكان شَيَخُك المقْبورا

لَم تَنْه عن قَتْل العداة زورا[4]

فلو كان الصنم موتوراً، طالباً للثأر ما كان نهى الشاعر عن الثأر بأبيه، لكنه صنم لا يحس ولا يشعر بالنار التي تشتعل في صدر الشاعر.

وهذه القصص توحي بأن عدداً من الجـاهليين قـد تـرك عبـادة الأوثـان والأصنام، واتجه إلى النصرانية أو غيرها من الديانات. لأن الجاهلي حين لجأ إلـى الأصنام كان يبحث عن حل لهذا القلق الذي يعانق روحه ولا ينفك عنها، إنه يعـاني

---

[1] ابن الكلبي، كتاب الأصنام: 8

[2] داود: الأب جرجس، أديان العرب قبل الإسلام ووجهها الحضاري والاجتماعي ، بيروت ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر ، ط1 ، 1987 ، ص 296

[3] ابن الكلبي، كتاب الأصنام: 33

[4] المصدر نفسه: 35.

من جراء مشكلته المتمثلة بالموت أو لنقل المصير والفناء. فالإنسان يبحث عن الدين ليهدئ من هذا القلق الذي يعيث بنفسه، وليواجه هذا المصير الذي ينتظره. وفي هذا يقول عز الدين إسماعيل: " نشأت الحاجة إلى الـدين حينمـا ظهـرت الرياسـات والزعامات والأعراف والتقاليد. وقد صاحب هذا وعي من نوع جديد، يتمثـل فـي إحساس الإنسان بمشكلة مصيره، وفكرة الفناء بعد الموت، فتولـدت الحاجـة إلـى الدين، ونشأت العبادة، وما رافقها من طقوس "[1].

إن معظم عبدة الأوثان لم يؤمنوا بوجود بعث بعد الممات، وهذا ما أشار إليه عبد الله بن الزبعرى حين قال:

حياةٌ ثُم موتٌ ثُم نَشْر   حديثُ خُرافَة يا أُم عمرو[2]

وقد أخبر القرآن الكريم في عدد غير قليل من الآيات عن هذه الحقيقة، فـي قوله تعالى: {وقالوا إن هي إلا حياتنا الدنيا وما نحن بمبعوثين}[3]، وقوله:{وأقـسموا بالله جهد أيمانهم لا يبعث الله من يموت، بلى وعداً عليه حقاً، ولكن أكثر النـاس لا يعلمون }[4] وقول تعالى: { زعم الذين كفروا أن لن يبعثوا، قل بلى وربي لتبعثن ثـم لتنبؤن بما عملتم وذلك على الله يسير }[5]

وهذه الآيات وغيرها تشير إلى إنكار بعض الجاهليين الشديد للبعث، إذ عدوه مادة جيدة للتندر والسخرية من الإسلام المتمثل بشخصية الرسول – صلى الله عليه وسلم -، فقد حاول الكثير منهم أن يعجزوا الرسول من خلال طلبهم أن يعيـد لهـم العظام البالية إلى الحياة، أو يعيد لهم آباءهم. وخصوا منهم قصي بن كلاب، ليسألوه عما جاء به الرسول، أهو حق وصدق.

---

[1] إسماعيل: عز الدين، الفن والإنسان ، بيروت ، دار العلم ، 1974م ، ص: 22

[2] الثعالبي: ثمار القلوب في المضاف و المنسوب ، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم ، القاهرة ، دار نهضة مصر للطباعة والنشر ، 1965م ، ص: 30/ وبلوغ الأرب ، ج2 ، ص: 20

[3] الأنعام: 29.

[4] النحل: 38.

[5] التغابن: 7.

لذا لم تكن عبادتهم للأصنام عبادة من يقر بدين، ويعتقد بحساب؛ إنمـا هـي عبادة آملٍ في هذه الحياة الفانية، وعبادة من قصر عقله في بلوغ المرامي البعيـدة، والآيات العظيمة لوجود الإنسان في هذه الدنيا.

ولم يكن خوفهم من الآلهة " إلا لاعتقادهم أنها تضرهم وتهلكهم، وتنزل بهـم الشر في هذه الدنيا. فإذا أقسم أحدهم كذباً، انتقمت الآلهة منه، لذلك تجنبوا الأيمـان الكاذبة، وامتنعوا عن الحلف جهد إمكانهم، لخوفهم من عاقبة الحلف الكاذب. والعاقبة السيئة تكون في هذه الدنيا. وهي عواقب مادية، لأن عقلية أكثر أهـل الجاهليـة لا تدرك إلا القيم المادية للأشياء. فتصوروا العاقبة السيئة تصوراً مادياً، كنزول مرض بإنسان، أو نزول كارثة بماله أو بإبله أو بزرعه أو بأهله. وهـي أمـور يخـشاها الجاهلي، تكون معجلة في نظره، أي في هذه الدنيا، لأنهم لا يعرفون أن هنـاك داراً غير هذه الدار، ولا يؤمنون بحشر وبعث " [1]

وقد قال الألوسي عن هؤلاء المنكرين للبعث: إنهم زنادقة". وكانت الزندقـة في قريش، أخذوها من الحيرة. والمراد بالزندقة هنا عدم الإيمان بالآخرة والربوبية، ولها غير هذا المعنى"2.

يتبين مما سبق، أن غالبية من عبدوا الأصنام قد أنكروا البعث، وما يتبع ذلك من حشر ومحاسبة على أعمال الدنيا.

لكن الأخبار تشير إلى وجود عدد منهم، قد اعتقد بالبعث، وآمن به، من ذلك ما نسب إلى عبد المطلب أنه كان يقول: " إنه لن يخرج من الدنيا ظالم حتى ينتقم الله منه، وتصيبه عقوبة" فقيل لعبد المطلب عن رجل ظالم لم يصبه شر أو عقوبة. ففكر وقال: " والله إن وراء هذه الدار داراً يجزى فيها المحسن بإحسانه، ويعاقـب فيهـا المسئ بإساءته" [3]، ومما يستشهد به على إيمان بعض الجاهليين بالبعث العقيـرة أو البلية، وهي الناقة التي يموت صاحبها، فتشد عند قبره حتى تمـوت، ويقولـون: إن

[1] جواد علي: المفصل في تاريخ العرب ، ج6 ، ص: 128.

[2] الألوسي: بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب: ج2 ، ص: 201.

[3] الشهرستاني: الملل و النحل ، بيروت ، دار المعرفة ، 1982 ، جـ2، ص: 239 - 240

صاحبها يحشر عليها يوم القيامة ولا يمشي إلى المحشر[1]. وقد ذكرهـا عـدد مـن الشعراء الجاهليين في شعرهم من مثل قول الحارث بن حلزة في معلقته:

أتَلَهى بها الهواجِر إذْ كُل ابـ ـ ـن هـ ـ ـ ـ ـ ـ ـ ـ ـ ـ ـم بليةٌ عمياء [2]

والمعنى أن صاحب الهم إذا تحير نجوتُ أنا من الهم على ناقتي ولم يلحقنـي تحير. وكذلك قول أبي زبيد الطائي:

كالبلايا رؤوسها في الولايا   مانحات السمومِ حر الخُدود [3]

ويقول جريبة بن أشيم الفقعسي:

يا سعد إمـا أهـلكن فإننـي   أُوصيك، إن أخَا الوصـاة الأقْرب

لا تتْركَن أبـاك يعثُر راجِـلاً   في الحشْرِ يصرع لليدين وينكب

واحملْ أباك على بعيرِ صالِحٍ   وابغ المطية إنه هو أصـ ـ ـوب

ولعل لي مما جمعتُ مطيةً   في الحشْرِ أركبها إذا قيل اركبوا [4]

فهذه إشارة واضحة إلى إيمان بعض الجاهليين بالحشر فالشاعر يطلب مـن ابنه إذا مات أن يعد له ناقة قوية، ليركبها يوم الحشر، وإلا فإنه سوف يحشر راجلاً، ومن ذلك قول عمرو بن زيد الكلبي يوصي ابنه في البلية:

بني زودني، إذا فارقْتَـ ـ ـ ـني   في القَبرِ راحلةً برحلٍ فاترِ

للبعث أركبها إذا قيل اظْعنُـ ـوا   مستَوثقين معاً لِحشْرِ الحاشرِ

---

[1] انظر أبو جعفر محمد بن حبيب، كتاب المحبر، رواية السكري، اعتنى بتصحيحه إيلزة إيختن شتير، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ص323، وابن المنظور: لسان العرب، بيروت، دار صادر، 1968، مادة (عكس) ومادة (علل)، ومادة (جثم)، ومادة (هوم)، والقاموس المحيط للفيروز أبادي، المؤسسة العربية للطباعة والنشر، بيروت، مادة (بلو)، والنويري: نهاية الأرب في فنون الأدب، القاهرة، نسخة مصورة عن طبعة دار الكتب، مطابع كوستات، جـ3: 121.

[2] ديوان الحارث ابن حلزة، إعداد وتقديم، طلال حرب، دار صادر، ط1، 1996، ص39. أتلهى: من اللهو، ابن هم: صاحب هم، البلية: ناقة الرجل إذا مات عقلت عند رأسه عند القبر وعكس رأسها إلى ذنبها فتترك لا تأكل ولا تشرب حتى تموت. انظر: شرح القصائد العشر، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، مطبعة مدني، القاهرة، ط1، 1962، ص331.

[3] أبو جعفر: المحبر، 232.

[4] الشهرستاني: الملل والنحل ، جـ2 ، 244 ، وأبو جعفر: المحبر، 323 - 324

من لا يوافيـه على عشْـرائِه   والخَلْقُ بين مدفـ ـع أو عاثر[1]

ومن الجاهليين من زعم أن النفس هي الدم لا غير، وأن الروح الهواء الذي في باطن الجسم، ومنهم من يزعم أن النفس طائر ينبسط في جسم الإنسان، فإذا مات أو قتل لم يزل مطيفاً به، ويصرخ على قبره، مما يلاقي من الوحشة وفي ذلك يقول بعض الشعراء:

سلطَ الطير والمنُون علَيهم   فلَهم في صدى المقَابِر هام [2]

وهذا ما أشار إله أمية بن أبي الصلت في قوله:

هامي تُخَبرني بِما تَستَشْعروا   فَتَجنَبوا الشَنْعاء والمكْروها [3]

ويرى ابن حبيب أن أكثر العرب يؤمنون بالبعث[4]، واستدل على ذلك بشعر الأعشى:

بأعظم منك تُقَىً في الحساب   إذا القسمات يغضضن الغبارا [5]

ورد عليه جواد علي ورأى عكس هذا الرأي [6]. وهذا ما تؤيده الآيات التـي سبق ذكرها، إذ تشير إشارة واضحة إلى عدم إيمانهم بالبعث.

ب- الدهريون

أما الصنف الثاني من الذين أنكروا البعث فهم الدهريون، وقد ذكـرهم الله – سبحانه وتعالى – في كتابه العزيز بقوله: { وقالوا ما هي إلا حياتنا الـدنيا نمـوت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر. وما لهم بذلك من علم، إن هم إلا يظنون } [7] ، فعـدوا الدهر هو المتحكم بحياتهم، المسير لأمورهم، ورأوا أن الحيـاة واحـدة، ولا حيـاة بعدها، وأنه لا بعث ولا حساب.

---

[1] أبو جعفر: المحبر: 324 ، والشهرستاني: الملل والنحل ، جـ2 ، ص 244

[2] المسعودي: مروج الذهب ومعاد الجوهر ، جـ2 ، ص: 153 - 154

[3] المصدر نفسه: جـ2 ، ص: 154

[4] المحبر: ص 322

[5] المصدر نفسه: 322

[6] جواد علي: المفصل في تاريخ العرب: جـ6 ، ص:131

[7] سورة الجاثية: 24

يقول القرطبي في تفسير هذه الآية: " هذا إنكار منهم للآخرة وتكذيب للبعث، وإبطال الجزاء،... وقال ابن عينية: كان أهل الجاهلية يقولون: الدهر هو الذي يهلكنا وهو الذي يحيينا ويميتنا، فنزلت هذه الآية " [1]

وقد جعل الجاهليون الدهر مسؤولاً عما يصيبهم من ضـرر وأذى، كقـول الخنساء في رثاء أخيها:

تَبكي خُنَاس على صخْرٍ وحق لها   إذ رابها الدهر إن الدهر ضرار [2]

وكقول عمرو بن قميئة:

رمتْني بنَاتُ الدهرِ من حيثُ لا أَرى   فَكَيفَ يمن يرمى وليس يرامي [3]

وهؤلاء الدهريون ينسبون كل شيء إلى الدهر" أي الأبدية مع التأثير في حياة الإنسان وفي العالم، ولهذا أضافوا إليه بعض الألفاظ والنعوت التي تشير إلى وجود هذا التأثير في الحياة، فقالوا يد الدهر، وريب الدهر، وعدواء الدهر، والدهر لا يبقى على حدثانه".[4] وجاء في تاج العروس:" أن العرب كان شأنها أن تذم الدهر وتـسبه عند الحوادث والنوازل، تنزل بهم من موت أو هرم، فيقولون أصابته قوارع الـدهر وحوادثه، وأبادهم الدهر، فيجعلون الدهر الذي يفعل ذلك فيذمونه". [5] ورأى الألوسي أنهم " قوم عطلوا المصنوعات عن صانعها، وقالوا ما حكاه الله تعالى عنهم: { مـا

[1] القرطبي: أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري، الجامع لأحكام القرآن الكريم ، مراجعة محمد إبراهيم الحفناوي ، خرج الأحاديث / محمود حامد عثمان ، القاهرة ، دار الحديث ، ط1 ، 1994 ، جـ16 ، ص: 167

[2] ديوان الخنساء ، تحقيق: أنور أبو سويلم ، نشر بدعم من جامعة مؤتة ، عمان ، دار عمار ، 1988 ، ص: 379

[3] ديوان عمرو بن قميئة، تحقيق وشرح: حسن كامل الصيرفي، جامعة الدول العربية – مجلة معهد المخطوطات العربية، 1965، ص45.

[4] جواد علي: المفصل في تاريخ العرب ، جـ6 ، ص 148

[5] الزبيدي: السيد محمد مرتضى، تاج العروس، بنغازي ، دار ليبيا للنشر والتوزيع ، طبع في مطابع دار صادر في بيروت ، 1966، جذر (دهر) جـ3 ، ص: 218

عنهم: { ما هي إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنـا إلا الـدهر}[1]. ووصـفهم الشهرستاني بأنهم " منكرو الخالق والبعث والإعادة".[2]

لقد شكلت فكرة الفناء في ذهن الدهريين قضية مركزية، وما اتجاههم نحـو هذا الطريق إلا نتاج هذه البيئة، وهذه السماء الملبدة بالقلق والخوف مـن المـصير المحتوم، لذلك ألقوا بتبعات هذه الحياة ومصائبها على الدهر، وعدوا كل شر يـأتي إنما هو فعل من أفعال الدهر. وهم قد عدوا الموت أمراً حتمياً يخرج عن قدرة الفرد وإمكانياته:

وإنا سوفَ تُدرِكُنَا المنَايا مقَدرةً لنَـ ـ ـ ـا ومـقَدرِينَا [3]

والموت عندهم قوة قدرية دهرية لا يملك الجاهلي لها رداً، وفي ذلك يقول الممـزق العبدي:

هلْ لِلْفَتَى من بنَات الدهرِ من واق َم هلْ لَه من حمامِ المـ ـوت من راقي

كأنني قَد رماني الدهر عن عرضٍ بِـ ـنَافذَات بـِـلا رِيشٍ وَأَفْـ ـواق [4]

واستقرت في أذهان هؤلاء عقيدة ثابتة، وهي استمرارية الحيـاة فـي هـذه الأرض، وأن الموت يأخذ جيلاً ليحل محله جيل آخر وما الموت إلا فعل من أفعـال الدهر. { نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر} ومعنى نموت ونحيا: أي نمـوت نحـن ويحيا أولادنا [5]، وقد قال قائلهم:

منَع البقَاء تَقَلب الشمـ ـسِ وطُلُوعها من حيثُ لا تُمسي

---

[1] الجاثية: 24

[2] الشهرستاني: الملل، جـ3 ، ص: 247 - 249

[3] التبريزي: الخطيب، شرح القصائد العشر، تحقيق: فخر الدين قباوة، بيروت، دار الآفاق الجديدة، ط4، 1980، ص:324

[4] التبريزي: الخطيب، شرح اختيارات المفضل، تحقيق: فخر الدين قباوة، درا الكتب العلمية، بيروت، 1987، ط2، ج3، ص1289-1290. بنات الدهر: مصائبه، الراقي: من قولك إذا عوذه ونفث في عوذته، النافذات: السهام النافذة، الأفواق، موضع الوتر من السهم، (شرح التبريزي، ج3، ص1290).

[5] القرطبي: الجامع لأحكام القرآن الكريم: جـ16 ، ، ص: 167

وطُلُوعها حمراء..صـافية   وغُروبها صفْراء.. كالْورسِ

تَجرِي على كَبِدِ السماء كما   يجرِي حمام الموت في النفْسِ

اليوم أعلم ما يجِيء.. بِـه   ومضى بِفَصلِ قَضائِه أمـسِ [1]

ويقول عمرو بن قميئة في أثر الدهر عليه:

رمتْني بنَاتُ الدهرِ من حيثُ لا أَرى   فَكَيفَ بِمـــن يرمـــــى وليس بِرامـــي

وأَفْنَى وما أُفْني مـن الدهرِ لَيلَــةً   ولَم يغْنِ ما أَفْنَيتُ سـلْك نظامِ

وأَهلَكنــي تَأمـــيلُ يومٍ ولَـيلَـة   وتَأميلُ عـــامٍ بعد ذَاك وعامِ [2]

وغدا الدهر عندهم مصدراً دائماً للشر لذلك ذموا الدهر وشتموه، وقد استقرت هذه الفكرة في أذهان المسلمين حتى قال الله عز وجل في الحديث القدسـي:" يـسب ابن آدم الدهر، وأنا الدهر، بيدي الليل والنهار" [3]

ج- **الصابئة**

ومن الذين لم يؤمنوا بالبعث عبدة الكواكب والنجوم، الذين يعرفون بالصائبة، وهي عبادة قديمة جداً، تؤمن بوجود قوى روحانية غير مجسمة، هي التي توصـلنا إلى الجلال والعظمة، عبر الأنوار المحضة التي لا ظلام فيها[4]".

---

[1] الألوسي: بلوغ الأرب في معرفة احوال العرب ، جـ2 ، ص: 222 - 223

[2] ديوان عمرو بن قميئة: ص 45 - 47

[3] النووي: محيي الدين، المنهاج شرح صحيح مسلم بن حجاج ، تحقيق: خليل مأمون شيما ، بيروت ، دار المعرفة ، ط4، ص: 5 ، حديث رقم: 5823

[4] أديان ومعتقدات العرب قبل الإسلام ، موسوعة الأديان السماوية والوضعية ، دار الفكر اللبناني، 1995 – 1996، ص: 137

وهم الذين يقول فيهم الشهرستاني: " ومنهم من يصبو إلى الصائبة، ويعتقد في الأنواء اعتقاد المنجمين في السيارات حتى لا يتحرك ولا يسكن، ولا يسافر ولا يقيم إلا بنوء من الأنواء، ويقول مطرنا بنوء كذا" [1].

ورأى الثعالبي أن أكثر العرب كانوا يدينون بالصائبة منذ القرون الأولى، وقد اتخذوا لها الهياكل وسموها البيوت، وجعلوها معابد يقدسونها ويدينون بها، ويدلل على عبادتهم لها بأنهم قد سموا أنفسهم عبيداً لها، كقولهم، عبد شمس وعبد المشتري ونحو ذلك [2].

وهم يقولون: إن لكل روحاني من الروحانيات العلوية جرماً سماوياً هو هيكله، ونسبته إلى الروحانية المختصة به نسبة أبداننا إلى أرواحنا فهو مدبره، والمتصرف فيه، وقالوا سبيل إلى الروحاني بعينه، ولهذا أوجبوا التقرب إلى هيكله بكل عبادة وقربان، وعدوا الكواكب السبعة قوة مدبرة لهذا العالم، تصدر أوامرها على الملأ الأعلى، فنصبوا لها الأصنام على صورتها، وأقاموا لها الهياكل، وعكفوا على عبادتها[3].

أما عبادة الكواكب فهي عبادة أهل الجاهلية، وأن أسماء الأصنام والآلهة – وإن تعددت وكثرت – إلا أنها ترجع كلها إلى ثالوث سماوي هو الشمس والقمر والزهرة [4].

إن عبادة النجوم والكواكب دخلت عندهم من قديم، وقد جاءتهم من الصائبة وبقايا الكلدانيين، كما جاءتهم من لدن عرب الجنوب الذين كانوا يرجعون بآلهتهم إلى ثالوث مقدس [5].

---

[1] الشهرستاني: الملل والنحل، جـ3 ، ص 269 -272

[2] الثعالبي: عبد العزيز، محاضرات في تاريخ المذاهب والأديان ، تقديم ومراجعة: حمادي ، دار الغرب الإسلامي، ط1 ، 1985 ، ص 25

[3] المصدر نفسه: ص 24

[4] جواد علي: المفصل في تاريخ العرب ، جـ6 ، ص 50

[5] العصر الجاهلي ص89

وقد ذكر القرآن الكريم عدداً من العبادات التي سادت في العصر الجاهلي كالنصارى، واليهود، وكذلك من آمن بالله وبنبيه إبراهيم عليه السلام، وأشار سبحانه وتعالى أيضاً إلى عبدة الكواكب وهم الذين ذكرهم الله بلفظ الصابئة:

{ إن الذين آمنُوا والذين هادوا والنصارى والصابئين، من آمن بالله واليوم الآخرِ، وعملَ صالِحاً فلَهم أجرهم عنْد ربهم ولا خَوفٌ عليهم ولا هم يحزنُون }[1]

وفي القرآن الكريم إشارات لعبادة الجاهليين للقمر والشمس منها قوله تعالى: { ومن آياته الليل والنهار والشمس والقمر، لا تسجدوا للشمس ولا للقمر واسجدوا لله الذي خلقهن إن كنتم إياه تعبدون }[2].

ويرى محمد سليم الحوت أن عبادة النجوم وصلت العرب نتيجة تواصلهم مع غيرهم من سكان المناطق المتاخمة، فتسرب إليهم علم الفلك عن طريق الصائبة[3]، وهذا ما أشار إليه الجبوري بقوله: " ظهرت عبادة الكواكب عند بعض القبائل، فيقال: إن كنانة عبدت القمر، وأن فريقاً من قريش وخزاعة ولخم عبدت نجم الشعرى"[4]

ولا يهمنا هنا أن نسرد أسماء النجوم والكواكب التي عبدها العرب وإنما نشير إلى أن العرب وجدوا في هذه الكواكب والنجوم حلاً للمعضلة التي تلح على مخيلتهم، خصوصاً بعدما رأوا من فضل هذه النجوم والكواكب، فالشمس مصدر الحياة الأول على هذه الأرض، والقمر مصدر النور و والزهرة وغيرها من الكواكب والنجوم تحمل إشارات لقوافلهم.

وغدت عبادة النجوم والكواكب ترتبط بالزمان، وهذه الكواكب تشير إلى استمرارية الزمن، "ولما كان للزمن – الذي يقابل الدهر – قوة مذهلة بالنسبة إلى

---

[1] البقرة: 62

[2] سورة فصلت: 37

[3] الحوت: محمد سليم، في طريق الميثولوجيا عند العرب ، بيروت ، دار نهار للنشر ، 1979 ، ص 82.
الصابئة: قوم يعبدون الملائكة، ويصلون إلى القبلة، ويقرأون الزبور، ويصلون الخمس، ثم قال: والذي تحصل من مذهبهم أنهم موحدون معتقدون تأثير النجوم...... ولهذا أفتى أهل العلم بكفرهم .(تفسير القرطبي)

[4] الجبوري: يحيى، الجاهلية - مقدمة في الحياة العربية لدراسة الأدب الجاهلي ، بغداد ، مطبعة المعارف ، 1968 ، ص115

الجاهلي، فقد ارتأى أن يعبدها ممثلة بالكواكب والنجوم الدالة على حركة الزمان واستمراريته" [1].

وهؤلاء الصابئة لم يعبدوا الكواكب طمعاً في جنة أو خوفاً من نار، وإنما عبدوها كي تيسر لهم أمورهم، وتقيهم شرور الأيام وغوائل الدهر، ولا شك في أن الدافع الآخر من وراء هذه العبادة إنما هو الخوف والقلق اللذان يدفعان الإنسان إلى فعل هذه الأشياء، فهو خائف على حياته، قلق على مصيره، لذا لم يجد إلا النجوم والكواكب ليهرب إليها مما يعانيه، لما رأى فيها من أثر واضح على حياته.

د- المجوس

ومن الذين لم يؤمنوا ببعث أو حساب المجوس، وهم أشتات من العرب، جاءهم ذلك من اتصالهم بالفرس[2]، وهم الذين عبدوا النار " وبنوا لها بيوتاً كثيرة واتخذوا الوقوف والسدنة والحجاب، فلا يدعونها تخمد لحظة واحدة "[3].

وقد أثبت المجوس أصلين اثنين مدبرين قديمين، يقتسمان الخير والشر، والنفع والضر، والصلاح والفساد، يسمون أحدهما النور، والثاني الظلمة [4]

وقد ذكر المجوس في القرآن الكريم في قوله تعالى: " إن الذين آمنُوا والذين هادوا والصائبين والنصارى والمجوس، والذين أشركوا إن الله يفصل بينهم يوم القيامة أن الله على كل شيء شهيد " [5]

وقد ذُكرت نار الأحبار في الشعر الجاهلي نحو قول امرئ القيس والتوءم اليشكري:

أحارِ ترى بريقاً هب وهناً

فرد والتوءم اليشكري بقوله:

كَنَارِ مجوس تَستَعر استَعارا[1]

---

[1] طشطوش: عبد العزيز، الزمن في الشعر الجاهلي ، رسالة ماجستير، جامعة اليرموك، 1983، ص: 21

[2] الألوسي: بلوغ الأدب: جـ2 ، ص 233

[3] المصدر نفسه: جـ2 ، ص: 233 - 234

[4] الشهرستاني: الملل والنحل: جـ2 ، ص: 60

[5] سورة الحج: 17

وقد اتخذ تقديس النار عند العرب مظاهر مختلفة منها: القسم بها، والتحـالف عندها، والاستسقاء بها [2].وذكر حلفهم بها أوس بن حجر في قوله:

إذَا استَقْبَلَتْه الشَمس صد بِوجهه كما صد عن نَارِ المهول حالِفُ[3]

وكان العرب إذا تتابعت عليهم الأزمات، واشـتد الجـدب، واحتـاجوا إلـى الأمطار، يجمعون بقراً معلقةً في أذنابها وعراقيبها السلَع والعشَر، ثم يصعدون بهـا إلى جبل وعر، ويشعلون فيها النار، ويضجون بالدعاء والتضرع. وكانوا يرون ذلك من الأسباب التي تنزل المطر[4]. وقد ذكر أمية بن أبي الصلت هذه العادة في قوله:

ويسوقُون باقِر الـ ـطود لِلْسهل مـ ـهازِيلَ خَشْيةً أن تَبـورا

عاقدين النيران في بكرِ الأذْنَابِ منْها لِكَـي تَهيج النـ ـحورا

سلَع ما، ومثْلُـه عـ ـ ـشَـر مـا عائِلٌ ما، وعـالَـت البيقُورا [5]

وقد أنكر الورل الطائي على الجاهليين فعلتهم هذه إذ قال:

لا درّ درّ رجالٍ خَـ ـ ـاب سعيهم يستَمطرون لَدى الأزمات بالعشَرِ

أَجاعلٌ أَنْتَ بيقُوراً مـ ـ ـسلعةً ذَريعةً لك بيـن اللهِ والمطَـ ـرِ؟[6]

وقد كان للنار حضور بارز عند الجاهليين، فآمنوا بقواها السحرية، وأوقـدوها فـي الحلف المقدس، وربما عبدوا الأصنام لأن النار لا تستطيع أن تحرقها.[7]

وعظّمت المجوس النار لأن منفعتها اختصت بالإنسان دون سائر المخلوقات، فلا يحتاج إليها شيء سواه، وليس به عنها غنى في حال من الأحوال[8].

---

[1] ديوان امرىء القيس: ص147

[2] أبو سويلم: أنور، مظاهر من الحضارة و المعتقد في الشعر الجاهلي ، دار عمار ، 1991 ، ص: 129.

[3] ديوان أوس بن حجر، تحقيق وشرح: محمد يوسف نجم، دار صادر، بيروت، 1979، ص: 69.

[4] النويري: نهاية الأرب ، ج1 ، ص: 109-110.

[5] ديوان أمية بن أبي الصلت، تحقيق عبد الحافظ السلطي، دمشق ، المطبعة التعاونية، 1977م ، ص: 397-398. باقر: الأبقار، مهازيل: هزيلة، السلع: نوع من الأشجار تحوي وريقاتها وما تحويه ثمارها من مادة قطنية.

[6] النويري: نهاية الأرب ، ج1 ، ص: 110.

[7] شلبي: رؤوف، الأديان القديمة في الشرق ، بيروت ، دار الشروق ، 1983 ، ص: 76.

[8] النويري:نهاية الأرب ، ج1: 104.

والمجوس لا يؤمنون ببعث أو حساب، ويمكن أن نفهم ذلك من خلال الخبـر الذي أورده النويري من أنهم لا يدفنون موتاهم[1]. فهم لا يتصورون أن هناك حيـاة أخرى غير حياتهم.

ولم يلجأ من لجأ من العرب إلى المجوسية إلاّ لأنهم يعيشون ضياعاً متصلاً، وشكاً لا ينقطع. فهم شاكون في دينهم، غير مقتنعين بما يدور حولهم.

أما الذين آمنوا بالبعث وأقروا به فهم: الحنيفيون واليهود والنصارى. فهؤلاء قوم آمنوا بالله خالقاً، واعتقدوا بالبعث بعد الموت.

هـ - الحنيفيون:

فأما الحنيفيون: فهم من كانوا على دين إبراهيم الخليل– عليه السلام – ولـم يعبدوا الأصنام، ولم يكونوا من اليهود ولا النصارى، واعتقدوا بوجود إلـه واحـد عبدوه[2]. وعرفوا بالحنفاء أو الأحناف.

وكان زيد بن عمرو يسند ظهره إلى الكعبة ويقول: أيها الناس هلموا إلي فإنه لم يبقَ على دين إبراهيم أحد غيري[3].

ولا تستهدف الحنيفية ديناً جديداً كالنصرانية واليهودية، وإنما كانـت مجـرد حركة دينية، وصف دعاتها بالحنفاء أتباع إبراهيم – عليه السلام -، ومـن أشـهر المتحنفين: قس بن ساعدة وزيد بن عمرو وأمية بن الصلت، وورقـة بـن نوفـل، وزهير بن أبي سلمى، وعثمان بن الحويرث وعلاف بن شهاب التميمي[4].

وقد ذكر ابن قتيبة أن زهيراً كان يتأله ويتعفف في شعره وأنه كـان يـؤمن بالبعث والحساب وقد دل على ذلك قوله:[5]

فلا تكتمن اللهَ ما في نُفُوسـكُم ... لِيخْفَى ومهما يكْتمِ اللهُ يعلَمِ
يؤخر فَيوضع في كتَابٍ فَيدخَر ... لِيومِ حسابٍ أو يعجلْ فينْقَمِ[1]

[1] النويري: نهاية الأرب ، ج1: ص: 104.
[2] الألوسي: بلوغ الأرب ، ج2 ، ص: 196.
[3] ابن هشام: السيرة النبوية ، ج1 ، ص: 262 والشهرستاني: الملل والنحل ، ج3 ، ص: 298 .
[4] جواد علي: المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ج5 ، ص: 370.
[5] ابن قتيبة: الشعر والشعراء ، بيروت ، دار الثقافة ، 1964م ، ج1 ، ص: 78.

وسمع زيد بن عمرو أمية بن أبي الصلت يوماً ينشد:

كُل دينٍ يوم القيامة عـ ـ ـنْد اللهِ إلا دين الحنـ ـيفَة زور

فقال له: صدقت [2]. وقال زيد بن عمرو بن نفيل:

فَلَن تَكُون ِلنَفْسٍ منْك واقـيةٌ يوم الحساب إذا ما يجمع البشر[3]

فهذا الخبر يدل على أن أمية بن أبي الصلت وزيد بن عمرو كانـا يؤمنـان بالبعث والحساب والقيامة.. وكانوا يعتقدون بأنهم " بعـد الـضغطة فـي قبـورهم مسؤولون، وبعد البلاء منشورون، ويوم القيامة إلى ربهـم يحـشرون... وكـانوا يصلون ويصومون، ويحجون ويزكون "[4].

وأنشد قس بن ساعدة:

يا باكي الموت والأمواتُ في جدث عليهم من بقايا بزهـ ـ ـم خـ ـرقُ

دعهم فَإن لَهم يوماً يصـ ـاح بِهم كَما ينَبه من نَوماتـه الـ ـصعقُ

حتى يجِيئوا بِحالٍ غَيرِ حالِـ ـهم خلق مضى ثم هذا بعد ذا خلقوا

منْهم عراةٌ ومنْـهـ ـم في ثيابهم منْها الجديد ومنْها الأزرقُ الخَلَقُ[5]

إن قس بن ساعدة يحاول أن يتخيل البعث، فهو يعتقد أن الناس ستبعث بثياب، وبغير ثياب ومن يلبسون ستكون ثيابهم جديدة أو قديمة ممزقة زرقاء. وإن كان في كل هذه الإشارات التي توحي بالإيمان بالحساب والبعث نظر، قد تَصح وقد تكـون ملفقة!

ولم تكن الحنيفية " ظاهرة بارزة في حياة العرب الدينية، فقد بقيت محصورة في أفراد قلائل متناثرين، لا يشكلون جماعة لها تأثير ملموس في واقع الحياة " [6].

ه- اليهودية والنصرانية

---

[1] شعر زهير بن أبي سلمى، ص: 18.

[2] الشهرستاني: الملل والنحل، ج2 ، ص: 241.

[3] المصدر نفسه ، ج2 ، ص: 241.

[4] الألوسي: بلوغ الأرب ، ج2 ، ص: 195.

[5] الشهرستاني: الملل والنحل، ج2 ، ص: 242.

[6] العتوم: علي، قضايا الشعر الجاهلي، ط1، ص 429.

ومن الذين آمنوا بالبعث اليهود والنصارى، وفي نظرة سريعة لهاتين الديانتين نجد أن مشكلة الموت والحياة فيهما واضحة وقريبة مما جاء في الدين الإسـلامي. ذلك أن رسالة الأنبياء واحدة.

ونجد في شعر اليهود والنصارى بعض الإشارات التي ألمحت إلـى البعـث ويوم القيامة. من ذلك قول عدي بن زيد العبادي:

أين أهلُ الديارِ من قومِ نُوحٍ ثُم عاد من بـعدهم وثَمود
أين آباؤُنَا وأين.. بنُـوهم أين آباؤهم وأين الجـدود
سلكُوا منْهج المنَايا فَبادروا وأرانَا قَد كـان منا ورود
ثُم لَم ينْقُض الحديثُ ولكن بعد ذَا الوعد كُله والوعيد[1]

ولا بد من الإشارة إلى أن اليهودي أو النصراني – وإن كان يعلم أن هنـاك حياة أخرى بعد الموت – عانى من قلق الموت ورهبته، وعلم أن الخلـود صـعب المنال.

ومن ذلك قول الشاعر اليهودي سعية بن غريض:

بل ليتَ شعرِي حين أُنْدب هالِكاً ماذَا يؤبنني بـه أَنْواحـي
لا تَبعدن فكل حي.. هـالـك لا بد من تَلَـف فَبِن بفلاحِ
إن امرأً أمن الحوادثَ جاهـلاً ورجا الخلود كضاربٍ بقداحِ[2]

وكذلك رأى السموأل بن عادياء أن الحياة لا بد أن تنتهي بالموت، ولكن مـا يخفف عنه أن هناك حساباً بعد الحياة، ويبقى الموت مكروهاً عند الجميع:

إن حلْمي إذَا تَغَيـب عني فاعلَمي أَنني عظيماً رزِيـتُ
ليتَ شعري وأشْعرن إذا ما قَربوها منْشُورةً.. فَقُرِيـتُ
أَلِي الفَضلُ أم علي إذا حوسِ بتُ إنني على الحسابِ مقيتُ
ميتَ دهرٍ قَد كُنْتُ ثُم حييتُ وحياتي رهن.. بأن سـأموتُ[1]

---

[1] ديوان عدي بن زيد العبادي، حققه وجمعه: محمد جبار المعيبد، شركة دار الجمهورية للنشر والطبع، بغداد، 1965، ص122.

[2] الجمحي: محمد بن سلام، طبقات فحول الشعراء، قرأه وشرحه: محمد محمود شاكر، مطبعة المدني، القاهرة، السفر الأول، ص285-287، الفلاح: الفوز والنجاة، القداح: سهام الميسر. (شرح المحقق، ص287) .

لم يكن اتباع الحنيفية واليهودية والنصرانية يعانون ما عـانى بـاقي أتبـاع المعتقدات الأخرى، ففي الديانتين إشارات إلى الحياة بعد المـوت، ولكـن هـذا لا يمكن أن ينفي أنهم قد وجدوا في أنفسهم خوفاً من هذا الموت الذي يتـربص بهـم، ومن شعرهم في هذا المعنى قول أبي الذيال:

إني لَمستَيـْقن لئِن لم.. أَمـ ـتْ   هلْ يـومِ إنـ ـي إذن رهين غَدَ
هـلْ نَحـ ـن إلا كمـن تقدمنَـا   منا مـ ـ ـن تم ظمؤه يرِد
نَحن كمن قَد مضى وما إن أَرى   شُحاً يزيد الـ ـحريص من عدد[2]

الشاعر يرى أن الموت غاية كل حي، ومهما عاش ومهما يحبس على الحياة فهو لا بد وارد يوماً شريعته.

الأثر البيئي

لقد عانى الجاهلي من البيئة التي يعيش ضمن محيطها أشد المعاناة، فمنـاخ الجزيرة العربية يتصف بالقارية والتطرف الحراري، فترتفع الحرارة في أثناء نهار الصيف في الأجزاء الداخلية إلى نحو خمسين درجة مئوية. بينما تنخفض في بعض ليالي الشتاء إلى الصفر وما دونه[3].

وتعد هذه البيئة إحدى العوامل المؤثرة التي ساهمت في خلق أفكار الإنـسان الجاهلي، وهي لا شك من المؤثرات المهمة في حياته، فليس سهلاً على الإنسان أن يعيش في بيئة لاهبة حارة دون أن يتأثر بها، فما كان منه إلا الصبر.

وهي تتميز بالحرارة الجافة اللافحة، " فهي من أشد بلاد العالم جفافاً وحـراً، على الرغم من إحاطة المياه بها إحاطة السوار بالمعصم تقريباً. فلا تهطل الأمطـار إلا على أطرافها الجنوبية الغربية... أما في المناطق الداخلية فنادراً ما ترى المطر، الذي عده العربي رحمة من الله"[4].

---

[1] طبقات فحول الشعراء: السفر الأول: ص293-294، هل اليوم: من اليوم، أي في يومي هذا، الظمء: حبس الأبل عن الماء إلى يوم وردها.

[2] طبقات فحول الشعراء، ص: 109-110.

[3] جودة : جودة حسنين، جغرافية الوطن العربي ، بيروت ، مكتبة كريدية إخوان ، 1982 ، ص : 50

[4] حتي : فيليب، تاريخ العرب ، دار غندور ، ط7 ، 1986م ، ص 41-45 .

وإذا استثنينا بلاد اليمن التي تقع في منطقة الرياح الموسـمية التـي تنـزل أمطارها في شهور الصيف، وبلاد عمان التي يسقط فيها المطر، أمكننا أن نقرر أن بلاد العرب بلاد عديمة الأمطار أو قليلتها [1].

ولذا أصبحت المياه ذات قيمة عالية في الحياة الجاهلية، يسعى لهـا العـرب بشتى الوسائل والطرق. وحولت هذه البيئة القاسية معظم هؤلاء العرب إلـى بـدو مرتحلين [2]. وغدت معظم حياتهم تدور في التنقل من بقعة لأخرى طمعاً في قليل من الماء والعشب.

وغدت هذه الصحراء بحرها وقرها معادلاً للموت، ولذلك كان الجاهلي يجلس مراقباً البرق والسحب التي تحمل المطر الذي يحمل الحياة بكل ما فيها مـن فـرح وسرور وأمل يقول عبيد بن الأبرص في ذلك[3].

هبتْ تلوم وليستْ ساعةَ اللاّحي هلاّ انتظرت بهذا اللومِ إصباحي

يا من لِبرق أَبيتُ الليلَ أَرقُبه من عارضٍ كبياض الصبح، لماحِ

دانٍ مسف فويقَ الأرضِ هيدبه يكاد يدفعه من قام بالراحِ

كأن ريقَه لما علا شَطباً أقراب أبلقَ ينفي الخيلَ رماحِ

كأنما بين أَعلاه وأَسفَله ريطٌ منَشرةٌ أو ضوء مصباحِ

إن عبيداً يهجر النوم ليراقب البرق ويتأمل السحب، ويشكل صوراً جميلة من خلال وصفه فتشعر وكأنه يغازل الحياة، إن الشاعر يعتزل النوم ويقضي ليله أرقـاً في انتظار صورة الحياة المتمثلة في صورة المطر الذي سيطمس صـورة المـوت المتمثلة في القحط والجدب وقلة الأمطار. صورة الحياة التي يبحث عنها الجـاهلي

---

[1] نافع : محمد مبروك، عصر ما قبل الإسلام ، مصر ، دار السعادة ، ط 2 ، 1952م ، ص :27

[2] الجبوري: منذر، أيام العرب وأثرها في الشعر الجاهلي ، العراق ، منشورات وزارة الإعلام ، 1974م ، ص : 48

[3] ديوان عبيد بن الأبرص: ص34-35. اللاحي: اللائم، الإصباح: دخوله في الصباح، العارض: السحاب، لماح: أي لماع، المسف: الشديد الدنو من الأرض، الهيدب: ما تدلى من السحاب على الأرض، الراح: الكف، الريق: اللمعان، شطب: اسم جبل في بني تميم، الريط: جمع ريطة وهي كل ثوب رقيق.

هنا هي المطر، وبحضوره يتجلى معنى الحياة، وبغيابه ينكشف معنى العدم، وعبثية الحياة.

وعندما ينزل المطر تتغير الحياة في أرض الجزيرة العربية، وبتغيرها تتغير نفوس ساكنيها، انظر قول الأعشى في روضة اخـضرت بعـد المطـر وحـسنت ريحها[1]:

ما روضةٌ من رياضِ الحزنِ معشبةٌ   خَضراء جاد علَيها مسبِلٌ هطلُ

يضاحك الشَمس منْها كوكب شَرِقٌ   مؤزر بعميم النبت مكْتهلُ

يوماً بأطْيب منْها نَشْر رائحة   ولا بأحسن منها، إذا دنَا الأصلُ

إن هذا الربط بين رائحة الروضة المعشبة ورائحة المحبوبة ليشير إلى الربط بين المطر والحياة، فالمرأة هي رمز الخصب والحياة، وكذلك المطر رمز للحيـاة، وفي هذا السياق يغدو الجفاف وقلة المطر رمزاً للموت. هذه هي حياة الجاهلي حياة وخصب لحظي، وفناء وتناه غير منقطع، ولذا بحث عن أي بارقـة أمـل تـوحي بالحياة، حتى ليغدو يوم الدجن" حين يطبق الغيم على الآفاق هو يوم الحب"[2].

وبيت عذَارى، يومِ دجنٍ ولَجتُه   يطُفْن بجماء المرافق مكسال[3]

إنه يوم التمتع بالحب، يوم يظهر فيه حبه لهذا الوجود الذي يتمنى ألا ينتهي، وألا يعكر صفوه، ولكن هيهات له ذلك فهذه الحياة سرعان ما تنتهي وينتهي فيها كل شيء[4]:

---

[1] ديوان الأعشى الكبير – ميمون قيس، شرح وتعليق: محمد محمد حسين، المكتب الشرقي للنشر والتوزيع، بيروت، ص93. الحزن: المرتفع من الأرض، مسبل: مطر، كوكب الماء: بريقه، مكتهل: قد بلغ وتم، النشر: تضوع الرائحة وانتشارها، الأصيل: وقت الغروب، شرح المحقق ص93.

[2] صناوي، سعدى، أثر الصحراء في الشعر الجاهلي، دار الفكر اللبناني، بيروت، ط1، 1993، ص 57

[3] ديوان امرئ القيس: ص34. الدجن: إلباس الغيم السماء، الجماء: الغائبة عظيم المرفق لكثرة لحمها ونعمتها، المكسال: البطيئة عن التصرف لغضارتها ونعمتها.

[4] ديوان طرفة بن العبد، شرح الأعلم الشنتمري، تحقيق: درية الخطيب ولطفي الصقال، مطبوعات مجمع اللغة العربية، دمشق، 1975، ص35. الصدي: جثمان الرجل بعد موته وقوله أينا الصدي: يريد أينا العطشان.

كريم يروي نفسه في حياته ستعلم إن متنا صدى أينا الصدي

إن هذه البيئة الجافة تجعل المرء يفكر في مصيره بعد موته، فهـل سـيبقى عطشاً تحت قبره، وهل سيرويه أحد ما في قبره بأن يصب الخمر أو الماء عليه[1]:

لا تُصرد هامةً من كأسها وأسقه الخمر وإن كان قُبِر

كان حراً فهوى فيمن هوى كل عود ذي شعوبٍ ينكسر

وبرز لهذه البيئة أثر نفسي ظهر جلياً من خلال ما تطبع عليه البدوي من قيم اجتماعية، فأصبح شديد التعجب شغوفاً بالحرية، ميالاً إلى الخصومة، وهو إلى ذلك كله منفعل بما حوله من الأشياء ويعكس ما في بيئته من مظاهر[2].

إن هذه البيئة المملوءة بالجدب والقحط، كان لها أثر كبير ومهم فـي تكـوين العقلية الجاهلية[3]. إذ إن الجاهلي بدأ يستشعر الخطر حوله أينما التفت، فعمل مبكـراً على تحصين نفسه من هذا الخطر الداهم الذي ينغّص عليه حياتـه. وهنـا بـدأت المواجهة الأولى للجاهلي مع هذه الطبيعة القاسية التي لا ترحم. فأحس عميقاً بخطر يتهدده، ويكدر عليه صفو حياته. فلم يجد – في ظل هذه الظـروف المناخيـة – إلا التقاتل والتناحر للسيطرة على منابت الكلأ وموارد المياه [4].

إن البيئة الطبيعية والاجتماعية كانـت مـن أهـم بواعـث الحـرب عنـد الجاهليين.فهم " يتنازعون على المرعى، يسيمون فيه أنعامهم، وعلى المنهل يطفئون به ظمأهم، في بلاد شحيحة بالكلأ، وضنينة بالماء، لا ملكية فيها لأحد. "[5]

ولما كانت حال جزيرة العرب من جدب وقحط كما تقدم، فمن الطبيعي " أن يكون الترحل الدائم سعياً وراء الرزق، وتقصياً لمواقع الماء والكلأ، الصفة الغالبـة

---

[1] البغدادي، خزانة الأدب، مكتبة حامد عجلان،ج1، ص 374

[2] الحبوري: أيام العرب وأثرها في الشعر الجاهلي : 48

[3] طشطوش : الزمن في الشعر الجاهلي : 11

[4] دلو، برهان الدين، جزيرة العرب قبل الإسلام (التاريخ الاقتصادي – الاجتماعي – الثقافي – السياسي) ، بيروت ، دار الفارابي ، ط1 ، ج 2 ، ص : 378 .

[5] الحوفي : أحمد محمد، الحياة العربية من الشعر الجاهلي ، بيروت ، دار القلم ، 1972م ، ص : 230.

على حياتهم، ومن الطبيعي – أيضاً – أن يكون التنافس بين القبائل سبباً من أسباب اندلاع نيران الحروب المتواصلة والغزو الدائم."[1]

لذا كانت البيئة سبباً مهماً في تشكيل الموت، سواء على صعيد المناخ، وما تسببه لأهلها من جوع وعطش، أو من خلال ما تثيره من نزاعات بين القبائل، طمعاً في قليل من الماء، أو بقعة من الكلأ.

إن الظروف الاجتماعية التي تسود البيئة الصحراوية توصد أبواب الرزق في وجوه أبنائها، وتجعل من العمل في سبيله مهمة شاقة مضنية، فلم يجد العرب غير الرعي والصيد والتجارة والذهب سبيلاً للعيش[2].

وقد أحس الجاهلي بهذه البيئة المحرقة، وهذه الأرض الجدباء، التي تَضن بأي خصب، فكان الجاهلي يحترق تحت شمسها.

وفي ذلك يقول الأعشى [3]:

تَدلتْ عليه الشمس حتى كأنها ... من الحر ترمي بالسكينة قُورها

ويشير علقمة الفحل إلى مثل ذلك فيقول[4]:

وقد علَوتُ قُتُود الرحل يسفَعني ... يوم تَجِيء به الجوزاء مسموم

حامٍ كأن أَوار النارِ شَامِلُه ... دون الثيابِ ورأس المرء معموم

لذلك بحث الجاهلي عن الماء، وشعر بأهميته المطلقة في هذه الجو المفعم بالجدب والقحط. وظهرت صورة المطر واضحة جلية في شعرهم، من حيث هو مصدر الخصب والنماء. ورأوا في المطر " مادة الحياة التي خلق منها كل شيء، وأغرموا بمراقبته وملاحظته، فسهروا الليل وأُرقوا، وشعروا بقدرته على إحياء

---

[1] الشافي : يحيى، الشرك الجاهلي وآلهة العرب المعبودة قبل الإسلام ، دار الفكر اللبناني ، ط 1 ، 1986.

[2] خليف : يوسف، الشعراء الصعاليك في العصر الجاهلي ، القاهرة ، مكتبة غريب ، 1977م ، ص : 68-70.

[3] ديوان الأعشى، ص409. السكينة: السكون والجمود، القور: جمع قارة وهي الصخرة السوداء أو الأرض ذات الحجارة السوداء والحر فيها شديد.

[4] ديوان علقمة الفحل ، شرح الأعلم الشنتمري ، تحقيق : لطفي الصقال ودرية الخطيب ، راجعه : فخر الدين قباوة ، حلب ، دار الكتاب العربي ، ط1 ، 1969م ، ص : 76.

الميت.. ورأوا فيه سراً خفياً وقوة عظمى، قادرة على قهر الجدب والمحل، وبعث الخصب والرزق، تتلقاه الحناجر العطشى بشغف "[1]

ولحاجة الجاهلي إلى الماء، تتبع الأنواء والنجوم، ليعرف مواقع سقوطه، وفي ذلك يقول الجاحظ : " ولحاجته إلى الغيث، وفراره من الجدب وضنه بالحياة، اضطرته الحاجة إلى تعرف شأن الغيث "[2]

وغدت الحياة الجاهلية ساحة حرب لا تهدأ نارها " تقوم على سفك الدماء، حتى لكأنه أصبح سنة من سننهم. فهم دائماً قاتلون، مقتولون لا يفرغون من دم إلا إلى دم "[3]

من هنا اهتم الشعراء الجاهليون بشعر الحرب، وفضلوه على غيره من فنون الشعر الأخرى، لأن جلّ حياتهم تدور حول الحرب والموت، فتحول ساكن الجزيرة العربية إلى " رجل حرب يرى في الغزو وما يصاحبه من قتل ونهب قيماً اجتماعية مقبولة "[4]

ولا شك في أن الجاهلي مرغم على الحرب، فهو لم يقدم عليها بمحض إرادته، وهو أمام خيارين لا ثالث لهما : أن يحارب ويقحم نفسه بين السيوف والدماء، أو أن يموت عطشاً وجوعاً، وفي ذلك يقول قيس بن الخطيم[5]:

وكُنْتُ امرءاً لا أَبعثُ الحرب ظَالِمَاً فَلَما أَبوا أَشْعَلْتُها كُلَّ جانبِ

أَربتُ بِدفْعِ الحربِ حتى رأيتها عَن الدفْعِ لا تَزداد غَيرَ تقاربِ

فإذ لم يكُن عن غَاية الموت مدفَع فأهلاً بها إذا لم تزل في المراحبِ

---

[1] أبو سويلم، أنور، المطر في الشعر الجاهلي، دار عمار، عمان، دار الجيل، بيروت ط 1، 1987، ص: 11

[2] الجاحظ : أبو عثمان عمرو بن بحر، الحيوان ، تحقيق : عبد السلام هارون، بيروت ، منشورات المجمع العربي الإسلامي ، ط3 ، 1969م ، ج 6 ، ص : 30.

[3] ضيف : شوقي، العصر الجاهلي ، بيروت ، دار العلم للملايين ، 1964 ، ص : 63

[4] الجبوري: أيام العرب وأثرها في الشعر الجاهلي ص : 62.

[5] ديوان قيس بن الخطيم عن ابن السكيت وغيره ، تحقيق : ناصر الدين الأسد ، القاهرة ، مكتبة دار العروبة ، ط1 ، 1962م ، ص: 81. أربت: كانت لي إربة في دفع الحرب، المراحب: جمع مرحب والمرحب السعة أو المكان الواسع.

" فالغزو إذن حاصل ظروف طبيعية واقتصادية واجتماعية، ألمت بالجاهليين وأجبرتهم على ركوب هذا المركب الخشن. كارهين أم مختـارين فلـيس للجـاهلي للمحافظة على حياته، ولتأمين رزقه، غير هذا الغزو"[1].

الموت

شَعر الجاهلي بمشكلة الموت والحياة منذ البداية، لكنه لم يـستطع أن يفهـم ماهية الموت، وماذا يحصل بعده؟ وما ذلك السر الذي يفارقه، فيبقـى سـاكناً بـلا حراك؟ ليعلن موت الإنسان وانتقاله إلى مكان آخر، وقد عبر امرؤ القيس عن ذلـك حين بحث عن الروح ومصيرها في قوله:

لَيتَ شعرِي ولليـت نَبوةٌ أين صار الروح إذْ بان الجسد

بينَما المرء شهـاب ثاقب ضرب الدهر سنَاه... فخَـمد [2]

إن" أهم ما يمثله الموت للوعي هو الانقطاع عن الممكنات وهذا ما تؤكده الوجودية، فالآنية توتر مستمر بين ما هي عليه، وبين الوجود المطلق. والموت يتغلغل في كل لحظة من لحظات التوتر، وبذلك يصبح الموت أسلوب وجود أو كينونة تتحمله الآنية ما بقيت كائنة. هذا يعني أن الموت نهاية لكن ليس بمعنى الخاتمة فقط، بل بمعنى الذروة أو الاكتمال أيضاً." [3]

لقد كان الجاهلي على درجة بالغة الحساسية تجاه الموت، خاصة أن ديانته لم تسعفه في هذا الموضوع، ولم تقدم له العون، في مواجهة هذه المـشكلة، فـالموت قضية تتصل ببقاء الإنسان من جهة، وبفنائه من جهة أخرى [4].

ولم يكن لدى الجاهلي ما يعينه على فهم هذه المشكلة، ولم تكن هـذه الحيـاة المنفتحة صفحاتها بين يديه إلا طريقاً للموت في نظره، ولم يكن له من معين له في

---

[1] انظر: المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام ، ج5 ، ص : 334.

[2] ديوان امرئ القيس، ص 217.

[3] الجهاد، هلال ، جماليات الشعر العربي، دراسة في فلسفة الجمال في الوعي الشعري الجاهلي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2007، ص: 314

[4] طشطوش: عبد العزيز، الزمن في الشعر الجاهلي، ص 75.

تجلية حقيقة الموت سوى عقله، وتجربته، ومشاهداته اليومية في حياته التي توشـك على الفناء.

أحس الجاهلي بحاجته إلى تحقيق وجوده الذاتي، من خلال شـعوره بوطـأة الموت والفناء[1] وحاول بشتى الطرق أن يبحث عن الخلود الذي يديم له الحياة، ويبعد عن ناظريه شبح الموت والفناء، لكنه صدم بمظاهر الموت التي تتغلغل في أعمـاق حياته، وفي مظاهر الوجود المختلفة، فنظر حوله فرأى الموت يأتي على كل شـيء فليس وحده من يحل عليه الموت، فالنبات تصفر أوراقه وتنتهي حياتـه، والحيـوان كذلك غير بعيد عن هذا المصاب، فالموت يطرقه ويحل عليه.

وربما هرب الشاعر إلى عالم الحيوان؛ لأنه خائف قلق من الحياة الإنـسانية برمتها، فعكس كثيراً مما يلاقي في حياته من ضنك وقلق على هذه الحيوانات، التي تعيش معه في هذه الصحراء المترامية الأطراف، ويرى مـصطفى ناصـف فـي معرض حديثه عن قصيدة النابغة أن البقرة الوحشية والناقة والإنسان شيء واحد [2].

"وطفق هؤلاء الشعراء يقرنون تجربة الموت الإنساني بتجربة الموت لـدى المخلوقات الأخرى، كالثور الوحشي، وحمار الوحش، والقطاة، والنسور وغيرهـا، وهم في ذلك يتأسون بموت هذه المخلوقات على موت الإنسان، ويشبعون أحاسيسهم ونفوسهم بمعاني الفقد، ويتحررون من وطأتها الباهظة في آن معاً" [3]

وهذا ما حاول النابغة الذبياني أن يصوره حينما كان خائفاً قلقاً على مصيره، جراء هدر النعمان دمه، فألقى بروحه الخائفة القلقة على ثور خائف على مـصيره، وصوره في حالة حرب، وعراك مع الكلاب التي تلاحقه، مصوراً رائحـة المـوت التي تلوح حوله:

---

[1] انظر: القرعان، فايز: الوشم والوشي في الشعر الجاهلي، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط: 1، 1998، ص 171

[2] ناصف: مصطفى، دراسة الأدب العربي، القاهرة، الدار القومية للطباعة والنشر، ص 282

[3] رومية: وهب، شعرنا القديم والنقد الجديد ، سلسلة عالم المعرفة ، كتاب رقم: 207 ، آذار – 1996 ، الصفاة ، الكويت ، ص 306

فارتاع من صوت كلابٍ فَباتَ له   طَوع الشوامت من خَوف ومن صرد[1]
فَبثّهن علَـ ـ ـ ـيه.. واستمر به   صمع الكُعوبِ بريئات مـ ـن الحرد[2]
وكان ضمران منه حيثُ يوزِعه   طَعن المعارِك عنْد المحـ ـجرِ النجد[3]
شَكَ الفَريصةَ بالـ ـمدرى فَأَنْفَذَها   طَعن المبيطرِ إذْ يشْـ ـفي من العضد[4]
كأنه خارجاً من جنـ ـب صفْحـ ـته   سفود شُـ ـ ـربٍ نَسوه عنْـ ـد مفْتَأد[5]
فَظَل يعجم أَعلى الروق منْقَبِضاً   في حالِـ ـك اللون صدق غَيرِ ذي أَود [6]

فالنابغة يصور نفسه الخائفة القلقة، من خلال تصويره لهذا الثور الذي يبـ ـدو عليه الخوف والقلق، فحاول الفرار من هذا المصير الذي ألم به، فعمل جاهداً قـ ـدر استطاعته، أن يخرج سليماً غير مصاب من هذا الصياد الذي يطارده، ويبعث كلابه خلفه.

ومثل هذه الصور كثيرة جداً في الشعر الجاهلي، ذلك أن الموت يـ ـدور فـ ـي ذهن الجاهلي، ولا يكاد ينفك عنه، وجل حياته تدور حول هذه المعضلة، فمهما عاش المرء، ومهما يعمر فإنه يدرك أن هناك قضاء ينتظره، وأجلاً لا بد أن يلحق به.

وهم يدركون هذه الحقيقة المرة، وأن لا خلود لأحد على هذه الأرض، فها هو ذا النابغة يذكر ما حل بلبد (آخر نسور لقمان) الذي عاش طويلاً، ولكن الموت كان ينتظره متربصاً:

أَمستْ خَلاءً وأَمسى أَهلُها احتَملُوا   أَخْنَى عليها الذي أَخْنَى على لُبد[1]

---

1 الكلاب: صاحب الكلاب. الشوامت: القوائم. الصرد: البرد الشديد.

2 . بث: فرق. صمع: جمع أصمع، والأصمع الملتصق الأذن بالرأس، ومعناه هنا الضامر الكعب، الحرد: استرخاء العصب.

3 ضمران: اسم كلب. يوزع : يغري. المحجر: الملجأ. النجد: المقدام.

4 الفريصة: بضعة في مرجع الكتف. المدرى: القرن. المبيطر:البيطار. العضد: داء ينخر العضد.

5 الصفحة: الجانب. السفود: حديدة يشوى بها اللحم. الشّرب: القوم يشربون. نسوه: تركوه. المفتأد: مكان الفأد: أي شي اللحم.

6 ديوان النابغة الذبياني ، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم ، القاهرة ، دار المعارف ، ط2 ،1995، ص 18 – 20. يعجم أعلى الروق منقبضاً: يمضغ أعلى القرن، متجهم الوجه من شدة الألم.الصدق: الرمح المستقيم. أود: اعوجاج.

والنابغة يعرف هذه الحقيقة ويقر بها في مواضع عديدة من شعره نحو قوله:

فلا تَبعدن إن المنـ ـ ـية موعد   وكل امرئ يوماً به الحال زائل [2]

ونرى امرأ القيس قد أشار إلى حقيقة الموت وحتميته في قصيدته البائية[3]:

أرانا موضعين لأمرٍ غَيبٍ   ونُسحر بالطعام والشرابِ

عصافير وذبان ودود   وأجرأ من مجلحة الذئابِ

وقد طوفت في الآفاق حتى   رضيت من الغنيمة يالإيابِ

أُرجي من صروف الدهر ليناً   ولم تغفلْ عن الصم الهضابِ

وأعلم أنني عما قليلٍ   سأنشب في ظفرٍ ونابِ

كما لاقى أبي حجر   ولا أنسى قتيلاً بالكلابِ

إن امرىء القيس يقر بحقيقة الموت التي لا ترحم أحداً، إنه يرى أن الناس تسرع للموت ولا نعلم متى سنلاقيه، وهو يعلم مهما طال أجله أنه سينشب في ظفر وناب، مثله مثل أجداده ومن سبقهم. إن وجودية امرىء القيس تتجلى في هذه الأبيات التي تصور حاله خائفاً قلقاً من المصير الذي سيدور على كل البشر. إنه يبدو هنا مستسلماً لمصيره لا يقدر على شيء معه.

وحاول الجاهلي أن يبحث عن الخلود، في محاولة فاشلة لمواجهـة المـوت، لأنه متيقن من موته، لذلك حاول أن يخلد ذكره، وقد تنوعت أساليبه في بحثه عـن الخلود، ومن أهمها: العمل، " فالأعمال هي التي تخلد الإنسان، وهذا هـو الخلـود المتاح للبشر الفانين في هذه الحياة " [4] وهذا ما حاول عروة بن الورد أن يصنعه في حياته الفانية:

ذَريني ونَفْسي أُم حـسـ ـان إنني بِها قَبلَ أن لا أَملك البيع مشْتَرِي

أحاديثُ تَبقَى، والفَتَى غَير خَـالِد   إذا هو أَمـسى هامةً فَوقَ صيرِ [5]

---

[1] ديوان النابغة ص 16

[2] المصدر نفسه: ص 120

[3] ديوان امرىء القيس: 97-100

[4] رومية: شعرنا القديم والنقد الجديد: ص 290

[5] ديوان عروة بن الورد، شرح وتقديم: سعدي ضناوي، دار الجيل، بيروت، ط 1، 1996، ص 143 - 144

إن عروة مؤمن بفنائه، لكنه – أيضاً – مؤمن ببقاء الأحاديث بين الناس بعـد موته، فالذكر الحسن وحده الذي يبقى بعد أن يوارى التراب، ويصبح هامة تصدح.

ورأي حاتم الطائي مثل رأي عروة، فهو مؤمن كذلك بـأن لا بقـاء لغيـر الأحاديث والذكر، ومؤمن كذلك بأن المال يذهب كما هذه الحياة، فلم لا ينفقـه فـي الوجوه التي تكفل له ذكراً حسناً خالداً:

أماوي إن المالَ غَـاد ورائِـ ـ ـح   ويبقى من المال الأحـاديثُ والذكـر
أماوي ما يـغْني الثراء عـن الفَتَى   إذا حشْرجتْ نفس وضاقَ بِها الصدر
أماوي إما مـ ـ ـانـع فمـ ـبيـن   وإما عطَاء لا ينَهنهه الزجـ ـ ـ ـر [1]

آمن الجاهلي إن مصيره الموت الذي تدور رحاه على كل النـاس، إن هـذا الإيمان خلق عند الشاعر الجاهلي نوعاً ربما تصح تسميته بالهدوء الممزوج بالخوف أو القلق، والموت في نظره يشمل صغائر الأمور وكبائرها، كريمها وفقيرها، سيدها وعبدها، إن هذا الإيمان أعطى الجاهلي مساحة أوسع في التفكير بحقيقة وجوده التي يدرك تمام الإدراك أن هذا الوجود لم يكن ليكتب له الخلود في يوم من الأيام، لكـن الذي يعزز نفسه به هو أن الحياة الاجتماعية القائمة على عنصر التناسي أو التغافل قد سمحت للجاهلي في بداية حياته أن يشغل نفسه بأمور تخص الحياة أثناء الوجـود كرحلة الصيد أو النساء أو الاعتناء بالحيوانات، لكنه عندما يحس بأن حياته قد بدأت تُسلَب منه فإنه يتجه مباشرة إلى الطرف الآخر باثاً حياة جديدة في نمط آخر يـرى فيه حياة لذاته المقهورة التي لم تعد قادرة على العطاء، إن هذا الإحـساس إحـساس مرهف جداً؛ حيث إن الكثير من الناس يموتون وهم لا يشغلون أذهـانهم إلاّ بكيـف يعيشون يومهم، لكن الشاعر الجاهلي قد أدرك بفطرته وصفاء ذهنه باعتماده علـى المشاهدة أن حياة أخرى تستوجب أن تقوم حتى مع التوقف عن القدرة في العطـاء، إن هذه الحياة تجعل من العقل مادة قابلة للخلود، والشعر الذي بين أيدينا خير دليـل على ذلك الخلود الذي أراده الشاعر لنفسه عندما أحس باندثاره المادي من الوجـود. يقول عبيد بن الأبرص:

[1] ديوان حاتم بن عبد الله الطائي وأخباره، صنعه: يحيى الطائي، رواية ابن الكلبي، دراسة وتحقيق: عادل سليمان جمال، مطبعة المدني، القاهرة، 1975، ص210.

أَقْفَر من أهله عبيد فاليوم لا يبدي ولا يعيد
عنتْ له منيةٌ نَكُود وحـان منْها لَـه ورود [1]

ويقول راثياً نفسه:

يا حارِ ما راح من قَومٍ ولا ابتَكَروا إلاّ وللموت في آثارهم حادي
يا حارِ ما طلَعتْ شمس ولا غَربتْ إلاّ تَقَرب آجـالٌ لميعـاد
هـلْ نَحـن إلا كأرواحٍ تَمر بهـا تَحتَ الترابِ وأَجساد كأجساد [2]

الشاعر في الأبيات الثلاثة السابقة يتحدث عن فكرة جد مهمة وهـي فكـرة الزمن واتسامه بصفة عدم الثبات، وارتباط هذا الزمن بشكل كبير بالموت، حيث إن لكل شخص زمنه الذي يعيشه ثم يفارقه حين انتهاء أجله، وهو في الأبيـات ذاتهـا يركز على قيمتين: الأولى مادية تمثلها الأجساد، والثانية معنويـة تمثلهـا الأرواح، فالشاعر يعلن صراحة أن الموت سيشمل الجميع، وهو في خطابه لحجر بن الحارث يذكره بأنه سيترك ملكه في يوم من الأيام لأن الموت سيحل به كما حل بالذين قبله.

القضية التي تطرح نفسها في هذا الـسياق هـي فكـرة الـزمن المـرتبط بالأشخاص، ويلخص الباحث القضية بالسؤالين التاليين: هل الزمن ثابت أم متغيـر؟ وهل الزمن في علاقته مع الشاعر يمثل المستوى نفسه عند غيره من عوام الناس؟

أما الإجابة فهي أن الزمن عنصر لا يمكن البت في قطعية ثبوته أو تغيـره، فالزمن متغير. لكن الجاهلي أدرك تمام الإدراك أو بعضه أن الزمن ليس أمراً واحداً بحيث يوصف بالثابت أو المتغير، على أنه جعل الزمن ثابتاً فـي مـواطن ثباتـه، ومتغيراً في مواطن تغيره، " إن مفهومي الزمن و الدهر مترادفان من حيث المعنى في شعر عبيد بن الأبرص. لقد استخدمهما عبيد للإشارة إلى دلالة واحدة، فكلاهمـا يجلب التغير والتبدل والتحول، وكلاهما يشكل إطـاراً يـشمل تحـولات الوجـود ويفرضها على الإنسان والمكان فرضاً " [3]

---

[1] ديوان عبيد بن الأبرص ص: 45.

[2] المصدر نفسه: 46.

[3] درابسة، عاطف أحمد علي: شعر عبيد بن الأبرص دراسة نصية تحليلية، رسالة ماجستير، جامعة اليرمـوك- إربد، 1994م، ص 92.

لو تأملنا قول الشاعر

يا حارِ ما طَلَعتْ شَمس ولا غَربتْ إلا تَقَـ ـرب آجالٌ لميعاد [1]

فإنه يتحدث في هذا الزمن الجاري غيـ ـر المتوقـ ـف، وهـ ـذا واضـ ـح تمـ ـام الوضوح، وهي الفكرة نفسها عند المستويات العادية من الناس، فهم يرون أن الزمن له خاصية واحدة ألا وهي صفة التغير، لكن الشاعر يثبت وإن كان الأمر بشكل غير واعٍ أن الزمن ما هو إلا خط واحد قد رسم ليصطف عليه الخلق من بداية حيـ ـاتهم حتى نهايتها. وهنا يتصف الزمن بالثبات وليس الأمر ضرباً من السفسطة. أما قول الشاعر: "إلا تقرب آجالاً لميعاد" إشارة إلى الإنسان يحيا حياته في الزمن وضـ ـمن معطياته، ثم يقترب من نقطة النهاية التي يكون عندها عاجزاً عن الفعل فـ ـي تلـ ـك اللحظة. ويقول الشاعر:

إن أمامك يوماً أنْتَ مدرِكُه لا حاضر مفْلتٌ منه ولا بادي[2]

فهو يقول إن الموت حال عليك سواءً كنت تعيش في الحضر أو البادية وهنا يعطي الشاعر معنى آخر، إذ إن الموت لا يفرق في المكانة الاجتماعية بين إنـ ـسان وآخر، فهو يشمل جميع الناس على اختلاف طبقاتهم ومـ ـستوياتهم، وبـ ـذلك يجـ ـسد الشاعر الموت بميزان عادلٍ جداً لا يعرف التميز أو المحاباة، وكأنه في معنى مـ ـن طرف خفي يبث ألمه المنبثق من ظلم الناس بعضهم لبعض، وسياق الحـ ـديث عـ ـن الحارث يعزز هذه الفرضية ومن ثم يتحول الحديث عن الموت إلى بث شكوى مـ ـن واقع معيش وبذلك فإنه يذكر أن الموت العادل تسبقه أنواع أخرى من الموت، لكـ ـن هذه الأنواع تكون في معظمها ظالمة، لأن البشر هم الذين نصبوه أما الموت الآخر الذي يشمل كل الناس فلا علاقة للبشر في إيقاعه.

تقود الفكرة هذه إلى أمر أبعد من مجرد بحث الهموم الاجتماعية إلى المضي بعيداً في العلائق الروحية المتمثلة بعنصر التدين الذي لا يعلم تماماً قـ ـدره ومـ ـدى ارتباطه عند الجاهلي بأي قيمة تخص الإله المعبود.

وللمرء أيام تُعد وقد رعتْ حبالُ المنايا للفتى كُل مرصد

---

[1] ديوان عبيد بن الأبرص ص:45

[2] ديوان عبيد بن الأبرص ص: 49.

منيتُه تجري لوقـت وقصره ملاقاتُها يوماً على غيرِ موعد

فمن لم يمتْ في اليوم لا بد أنه سيعلَقُه حبلُ المـنيـة من غد [1]

إن عبيداً هنا يعلن صراحة أنه مؤمن إيماناً يقينياً بالموت، وأن هذا المـوت ملاحقه حتى النهاية، عبيد يقف مستسلماً أمام الموت، ومن ثم فإنـه يـصبح قـدره المحتوم الذي لا بد أن يأتيه في نهاية المطاف.

إن مصير الجاهلي كمصير غيره، الموت، الذي إن لم يأته اليوم فسيأتيه غداً، ويغدو قوام حياة الجاهلي تفكيراً عميقاً بالموت، يجعله يعيش في مرحلة عميقة مـن القلق والتشتت الذهني، وسرعان ما يحاول أن يسلي نفسه الخائفة القلقة مـن هـذا المصير المحتوم.

وقال عبيد بن الأبرص قبل أن يقْتَل:

واللهِ إن مـت مـا ضرني وإن عشْتُ ما عشْتُ في واحده

فَأبلغْ بني وَأعـمامـهم بأن المنايـا هـي الـوارده

لها مدةٌ فنفوس العـبـاد إليـها وإن كَـرِهـتْ قاصده

فلا تجزعوا لحمـامٍ دنـا فللمـوت مـا تَلد الوالـده

فوالله إن عشْتُ ما سرنـي وإن مت ما كانَـتْ العائِده [2]

تمثل الأبيات السابقة عدة قضايا قام الشاعر بتكثيفها بصورة رائعة لخّـصتْ مجمل الحياة والموت، وأعطت أكثر من مجرد انطباعٍ سطحي عند القـارئ بعـدها وثيقة زمنية نقلت الوجدان الإنساني في لحظة شعورية مـلأى بـالخوف أو عـدم الاكتراث في الوقت نفسه، ولعل أهم ما لخصته الأبيات السابقة من قضايا يظهر في أن عبيد بن الأبرص في قصته مع المنذر بن ماء السماء يعلن صراحة أن المـوت بحد ذاته ليس مما يضيره، وأنه وإن كان على قيد الحياة فإنه لا يعيش بروحٍ واحدة، تلك الروح التي يريد المنذر إزهاقها، وإن هو فعل فإن عبيداً يملك روحـاً أخـرى يرى أنها الروح الأهم التي لا يستطيع أي كائن حي أن يزهقها أو يقتلها، وربما أراد

---

[1] ديوان عبيد، ص: 57.

[2] ديوان عبيد بن الأبرص: ص 62.

الشاعر من خلال هذا السياق أن يدفع من يتوعده بالقتل إلى العفو عنه ليكسب حسن الحديث عنه بعد موته.

إن الروح التي تجمع كل أعمال الشاعر في حياته تفوح ذكرى عطـرة فـي المستقبل بعد موته، إنها الأعمال التي سن لنفسه طريقة في بنائها، وهي التي اعتمد في بنائها على علاقاته ومعاملاته وحسن خلقه مع الناس الذين يحيطون به، وهـي دعوة صريحة لنبذ القيمة الجسدية والاعتداد بالقيم الروحية التي هي صاحبة الخلود الأوحد، وأن الجسد مهما علا شأنه لا بد أنه منته هالك من الوجود.

إن النفس البشرية على سجيتها الواعية تكره الموت ولا تطيق ذكره، وتعمـد إلى تغييبه بصورة مؤقتة، لأن كثرة ترديده هي من بواعث قتل الأمـل والإعـلان الصريح بالفشل في الحياة، فيصبح الجزء الواعي أقرب إلى الحياة منه إلى الموت. أما في الجزء الداخلي البعيد (اللاواعي) المحفور بالمنطق الـسليم والاتجـاه نحـو الحقائق المحتومة يفرض على الإنسان في كل الأزمان والأمكنة التـسليم المطلـق بحتمية الفناء، ولذلك يصبح عبيد بن الأبرص أكثر من مجرد صاحب نزعة عقليـة باتجاهه إلى أغوار النفس، يسبر المكنون فيها ويترجمها ويبسطها بـين يـدي كـل الناس.

وفي النهاية يقدم الشاعر دعوة صريحة إلى قتل الخوف الذي يسكن القلوب، وهي دعوة مباشرة إلى عدم التهويل من شأن الموت؛ لأن الموت واقع بأي حالٍ من الأحوال، ولهذا فإن الشاعر يدعو إلى بذل النفوس رخيصة في سبيل الموت أثنـاء القتال، لأن الجبن يعني أن الإنسان يخاف الموت، ويكون الإنسان حينها غير مؤمن بحتمية وقوعه. ولم يصب عبيد بن الأبرص في رأيه الأخير كثيراً لأنه وإن أبـدع في التشريح النفسي في البيت الثالث إلا أنه أخفق في إقامة المستويات الاجتماعيـة والفروق الشخصية بين الأشخاص، نعم إن الجميع يدركون أن الموت حال لا محالة في جزئهم اللاواعي، إلاّ أن الجزء الواعي عندهم يختلف من شخص لآخر، وذلـك يعتمد على قدرة الإحساس بالحياة فتصبح العلاقة عكسية بين الحياة والموت، فكلمـا زاد الإحساس بالحياة قَل الإحساس بالموت. " ولا تقف معطيات هذا البيت عند هـذا

الحد، وإنما تتسع إلى أكثر من ذلك، فدنو الموت يختص بالـشاعر، فهـو يبـين أن الموت قد اتجه إليه وقرب منه وسيقضي عليه، فهو لا بد، إذن، من أن يموت وبهذا ستنتهي حياته " [1].

وحاولت طائفة من الشعراء أن تواجه الموت مواجهة مختلفة، ظاهرها فـرح واستمتاع بالحياة، وباطنها خوف وقلق من ذلك الغامض المجهول الذي يكمن لهـم، فلا يعرفون متى يقنصهم. فحاول هؤلاء النفر التمتع بكل لحظة من لحظات حياتهم، وإن كانت هذه اللحظات تخفي في دقائقها قلقاً عظيماً، وحيرة لا تعرف جواباً:

تَمتع من الدنْيا فَإنك فَاني ... من النشَوات والنساء الحسانِ [2]

والمتعة هنا مرتبطة بمفهوم الفناء والاستغراق في الشرب حتى يغيب الشارب عن الدنيا، ويزول إحساسه الرهيب بشبح الموت، فيستغرق في لذة الهـروب مـن الموت[3].

إن امرأ القيس وطرفة بن العبد ومن سار سيرهما، إنما يمثلان تمرداً علـى الفناء، وهذا بحد ذاته محاولة للخلود، لأن الخوف من الموت والتمرد علـى الفنـاء محاولة للخلود[4].

لقد آمن الإنسان الجاهلي بحتمية الموت، وأنه أمر واقع لا محالة، وقد أشار عدد من الشعراء إلى هذا الأمر، يقول الحصين بن الحمام المري[5]:

أَبى لابنِ سلْمى أَنه غَير خَـالِـد ... ملاقي المنَايا أَي صرف تَيمما

فَلَستُ بِمبتَاعِ الحيَـاة بِسبة ... ولا مبتَغٍ من رهبة الموت سلما

ويقول الأسود بن يعفر النهشلي:[1]

---

[1] الموت والزمان في شعر عبيد بن الأبرص، ص 12.

[2] ديوان امرىء القيس: ص 87

[3] فهمي: ماهر حسين، قضايا في الأدب والنقد: رؤية عربية، وقفة خليجية، دار الثقافة، الدوحة، 1986، ص 56

[4] زكريا إبراهيم: مشكلة الإنسان: 136

[5] شرح اختيارات المفضل:ج1، ص346-347.

إن المنيةَ والحتُـ ـ ـ ـوفَ كلاهما يوفي المخَارِم يرقُبان سـ ـوادي

لن يرضيا مني وفَاء رهيـ ـ ـ ـنة من دونِ نَفْسي، طَارِفي وتَلادي

وقد كان أمراً طبيعياً أن تؤثر حقيقة الموت والفناء في رؤية الشاعر ومحاولة إثبات ذاته من خلال مظاهر عدة حاول الشاعر فيها اغتنام فرصة الحياة مثبتاً وجوده أمام الموت الذي يتربصه في كل خطوة، فمنهم من أقبل على متع الحياة ولذاتها كما كانوا يفهمونها، يقول طرفة[2]:

فَذَرني أُروي هامتي في حياتهـ ـا مخَافَةَ شُربٍ في الحياة مصرد

كَريمٍ يروي نَفْسه فـ ـي حيـ ـاته ستَعلَم إن متْنَا غَـ ـداً أَينَا الصـ ـدي

ورأى طرفة في الوقت نفسه أن الموت لن يخطأ أحداً، ولن يفر منه أحد مهما كان غنياً أو فقيراً [3]:

أَرى قَبر نَـ ـ ـحامٍ بخيـ ـلٍ بمالِه كقَبرِ غَوِي في البطَالَة مفْسـ ـد

تَرى جثْوتَينِ مـ ـ ـن تُرابٍ علَيهما صفَائِح صم من صفيحٍ منَضـ ـد

أَرى الموتَ يعتَام الكرام ويصطَفي عقيلَة مـ ـال الفَاحش المتَشَـ ـدد

أَرى العيشَ كَنْزاً نَاقصاً كُل لَيلَـ ـة وما تَنْقُصِ الأيام والدهر ينْـ ـفَد

لَعمرك إِن المـ ـوتَ ما أَخْطَأَ الفَتَى لكالطول المرخَى وثنْياه باليـ ـد

وتشبيه طرفة الحياة بالكنز تشبيه لخص فكرة الحياة والموت التي أرقت الشاعر الجاهلي طويلاً، فالحياة كنز ثمين يسعى الإنسان إلى الاستزادة منه قدر استطاعته، ولكن هذا الكنز سرعان ما ينفد بنهاية حياة الإنسان، "فالموت ما أخطأ الفتى" ونهايته الموت. وكأن طرفة من خلال هذه الأبيات يحاول الوصول إلى نوع من الراحة

---

[1]. شرح اختيارات المفضل،ج2، ص 967-968

[2]ديوان طرفة بن العبد: 35.

[3] المصدر نفسه: 36. نحام: بخيل، الغوي: المبذر، الجثوة: ما على القبر من تراب، الصفائح: الحجارة العراض، يعتام الكرام: يختارهم، المتشدد: البخيل.

النفسية من خلال إثبات حقيقة الموت، وأنه قدر لا مهرب منه. ولذا وجد في الملذات مهرباً، فأخذ يستزيد منها في محاولة بائسة للهروب من قلقه الروحي.

وأما الشنفرى حين أسر وقطعت يده، وأدرك أن العدو سيقتله، ولكنه لم يزرِ بالأعداء وإنما راح يعدد فعاله البطولية التي أنجزها في حياته معلناً سعادته لموته بهذه الطريقة صارخاً في وجه أعدائه بأنه موجود، قادر على إثبات كينونته حتى أمام الموت، فقد قطع الوديان والقفار الموحشة، وهزم الأبطال الشجعان، وتسلق قمم الجبال، وركب الجياد السريعة فسبق الوعل والنعام، وشرب الخمر، وغزا وسلب وقطع الشعاب ناجياً منها بسلام، يقول[1]:

لا تبعدي إما هلكـــت شامـــــــه

ورب خـــرق قطعـــــتْ قتَـــامه

ورب واد جـــــــــاوزتْ أعـــلامه

ورب شهــــرٍ عبــــرتْ أيـــامه

ورب قفْرٍ قـــــد علـــت آكامه

ومضمــــرٍ قـــد ألكـــت لجـــامه

وقَطَعــتُ مـــن جريـــه حزامـــه

فسيـــق جـَــري الوعـــل والنعامه

ورب زق شَـــــــــربتْ أثـــامه

---

[1] ديوان الشنفرى: 75-76

ورب حـــــي فـــــرقت ســــــوامه

يـــا رب غـــــــــــور جئتُ من تهامه

وشعـب نَجـد لــــــم أهـب عرامـــــه

فهو في هذه الأبيات يصف نفسه معلياً ذاته معبراً عن وجوده مواجهاً الموت. وقد كان هذا دأب العديد من الشعراء؛ خاصة الذين اشتهروا بالبطولة والشجاعة، حتى إن بعض الصعاليك رأوا في الموت غاية لهم، وأدركوا أن "استقباله برباطة جأش لخير من استدباره، بل إن خوض غماره ليمد في أسباب الحياة، إذ يتدرب المقدام على الطعان حتى إذا حانت ساعة النزال حمى نفسه، أما الجبان فيموت رعباً قبل أن يموت طعناً بالسنان"[1] فإيمانهم بحتمية الموت جعلهم يقبلون عليه غير آبهين أو خائفين مظهرين لمجتمعاتهم أنهم موجودون وحاضرون حتى في لحظات الموت، لأنهم يدركون أنهم لن يسلموا من الموت وإن احتموا في قصر عال يحيط به الجيش وكلاب الحراسة من كل جانب، يقول أبو الطمحان القيني[2]:

لَو كُنْتُ في ريمـــان تَحرس بابه ... أراجيلُ أحبوشٌ وأغضفُ آلِـــــفُ

إذَن لأَتَتْني حيثُ كُنْتُ منيـــتي ... يخُب بِها هاد بِأَمرِي قَائِــــــــفُ

فَمن رهبة آتي المتَالِفَ ســادراً ... وَأَيةُ أَرضٍ لَيس فيها متَـالِـــفُ

كما دفع الإيمان بحتمية الموت عدداً من الشعراء إلى التفكير في مسألة الخلود، "فأدرك أن نيل الخلود أمنية بعيدة، وأن التمائم والرقي لا تدفع الموت القادم، فعاش حالة من التوتر بين الذات والوجود وأن المصير مجهول، وأن العالم عبث"[3].

---

[1] ضيف، شوقي، البطولة في الشعر العربي، سلسلة اقرأ، العدد 331، صفحة: 17

[2] الأصفهاني، الأغاني، مجلد15، ج13: 11 .

[3] أبو سويلم، أنور، دراسات في الشعر الجاهلي، بيروت- لبنان، دار الجيل، ط1، 1987، ص: 161

ونجد أن عدداً من شعراء العصر الجاهلي وجدوا في الموت والتضحية بأنفسهم فرصة للتعبير عن ذواتهم ووجودهم في سبيل الآخرين، حتى تصبح أخبارهم أسطورة تروى بين القبائل.

يقول عنترة[1]:

يا عروةُ بن الورد خَير عبسٍ　　　أما تـَراني قَـد بذْلْتُ نَفْسي

لِلْموت والثّارات دون عرسي

وطرفة بن العبد يتفانى من أجل الآخرين ويضحي بنفسه خوفاً من أن يعيبه أحد ويذكره بسوء، فهو يترفع عن السوء والجبن، وهذا إظهار لذاته، يقول[2]:

وَأَقْضي على نَفْسي إِذَا الحي نَابني　　　وفي الناسِ من يقْضى عليه ولا يقْضي

ومن الشعراء الجاهلين الذين استغلوا الموت لإثبات ذاتهم، ولكن ليس بالتضحية بالنفس وإنما بالكرم وبذل المال محاولين في ذلك تخليد أنفسهم تخليداً معنوياً من خلال ذكرهم بين القبائل وعلى مر العصور لا مادياً، يقول حاتم الطائي[3]:

أَريني جواداً ماتَ هزلاً لَعلنـي　　　أَرى ما تَرين أَو بخـيلاً مخَلَـدا

ويقول طرفة[4]:

إن الثراء هو الخُلُـود وإن　　　ن المـرء يكْرِب يومه العدم

ومن الشعراء من آمن بحتمية الموت، فمهما يشرب خمراً فلا بد أن يصحو في النهاية ليواجه مصيره المحتوم. ومنها قول عبيد بن الأبرص[1]:

---

[1] المولوي، محمد سعيد، ديوان عنترة تحقيق ودراسة، المكتب الإسلامي، 1964 ص:323

[2] ديوان طرفة بن العبد: 169

[3] ديوان حاتم الطائي، ص: 230

[4] ديوان طرفة بن العبد: 192. يكرب: يدني.

إن أَشْربِ الخَمر أَو أُرزأ لَها ثَمنَاً   فَلا محالَةَ يوماً أَنني صـ ـاحي

ولا محالَـ ـةَ من قَـبرٍ بِمحنيـة   وكَفَـ ـنٍ كَسراة الثورِ وضـاحِ[1]

فمن الملاحظ أن هؤلاء الشعراء راحوا يعبرون عن تحديهم للموت بالبحث عن الخلود الذي تراءى لهم بالإقدام في الحرب أو الإسراف في الشرب، أو البذل في الإنفاق، فهم يبحثون عن خلودهم بطرائق شتى.

ومن هنا نرى أن الموت وحتمية حدوثه شكل عند الشعراء قلقاً اختاروا طرقاً متعددة ومتنوعة في إثبات وجودهم تجاهه، والتعبير عن ذاتهم التي وإن آمنت وأيقنت بوقوعه، فقد حاولوا أن يخلدوا ذواتهم وأنفسهم أمام الموت.

هذه بعض الأفكار التي راودت الشاعر الجاهلي حول فكرة الخلود، لكنه لـم يقنع بما أرشده إليه عقله، وبقي مشتغلاً بفكرة المصير والموت. ولـم يـستطع أن يصل إلى حل. " فقد كانت مشكلته مشكلة إيمان، لا يشعر برابط يربطه بقيم الحياة. وهو بعد يجهلُ مصير الإنسان بعد الموت، فالموت كأس على كل الناس "[2].

---

[1] ديوان عبيد بن الأبرص: 34

[2] عبد الرحمن: عفيف، ظاهرة التشاؤم في الشعر العربي من أبي العتاهية إلى أبي العلاء ، الرياض – السعودية، دار العلوم ، 1983م ، ص: 43

الحرب

لا تشكل الحرب بحد ذاتها ملمحاً وجودياً، ولكن طريقة تعاطي الشاعر الجاهلي معها وتخليدها في شعره هي ما جعلته ينحى في بعض القصائد والمقطعات منحىً وجودياً من خلال حديثه عن الموت وما تجره هذه الحرب من مصائب. كما أن نجاة الشاعر من ويلات الحرب تجعله في بعض اللحظات يقترب من تلمس حالة الخلود، فيحس أنه كائن مميز لا تدركه يد الموت، فهو قد تغلب عليه فيه هذه المواجهة، ونجا من قبضته، وعاد حياً من المعركة.

ولكنه مع هذا الإحساس يستشعر رهبة الموت ويرى أثره في خصومه الذين سلبهم الحياة وتركهم صرعى، تتخاطف وحوش الصحراء جثثهم.

فنظر الجاهلي إلى حياته ومستقبله بمنظار يختلط فيه الأمل باليأس، والموت بالحياة. مما جعله يعيش حياته متوتراً قلقاً، وانعكس هذا التوتر على حاضره الذي يحياه، مما انعكس على رؤيته للمستقبل، إذ مسحت هذه النظرة مسحة خوف وقلق كبيرين.

ووجد الجاهلي في حياة الحرب والخصومة التي تجلب الموت منفذاً لحياته، وسبيلاً للحفاظ عليها:

ومن لا يذُد عن حوضه بسلاحه يهدم ومن لا يظْلم الناس يظْلَمِ[1]

والحياة عند الجاهلي من الأهمية حتى ليصير القادر على انتجاع أرض الآخرين، وحماية أرضه والحفاظ عليها.[2] وهذا ما أشار إليه أوس بن حجر في قوله:

نُبيح حمى ذي العز حين نُريده ونَحمي حمانَا بالوشيجِ المقومِ[3]

لقد تعددت حروب العرب وأيامهم[1]، لكن الذي يهمنا منها أن نشير إلى هذه الحروب التي صبغت حياة الجاهلي بالألم واليأس والعذاب. وجعلته ينفر من حياته

---

[1] شرح ديوان زهير بن أبي سلمى، ص: 30.

[2] طشطوش: الزمن في الشعر الجاهلي ، ص: 13

[3] ديوان أوس بن حجر، ص: 124

وحاضره، وغدا المستقبل في عينيه كهفاً يختبئ الموت داخله. فكل ينتظر دوره. ولا أحد يعلم متى ستنتهي حياته. أو كيف ستكون عاقبته. وكان نتاج ذلك كله خوفاً وقلقاً وترقباً لهذا المستقبل الغامض المجهول.

وقد كره العربي الحرب ورأى فيها صوراً كريهة لا يـستطيع استـساغتها، وهو كذلك قد ذم الحرب ورفضها، فلم يخض الحرب لأنه راغب بذلك، بل هي هذه الحياة التي يعيش وتملي عليه كل ما يكره، ولا يستطيع لـه دفعـاً مهمـا حـاول، فالمهلهل الذي لم يقبل بغير الحرب حلاً مع قاتلي أخيه، ليأخذ ثأره، راوده شـعور دفين بالندم على ما فعل، فأخذ يسلي نفسه بالبكاء[2]:

كيفَ أَسلُو عنِ البكَاء وقَومي   قَد تَفَانُوا فَكيفَ أَرجو الفَلاحا

لم يقدر المهلهل أن يكبت حس المرارة التي شعر بها نتيجة فناء قبيلته تغلب، إضافة إلى خسائرها، ولكن الثأر كان أقوى من هذا النداء الخافت الذي كان يـصدر عن نفسه، مطالباً إياه بأن يوقف القتل، فالمهلهل كان مشغولاً بأمر آخر، إن رغبـة القتل غدت أشد قوة من روابط الحياة، وروابط الدم والنسب، فعاش صراعاً عميقـاً مع ذاته حول الحرب.

وقد تكون رؤية امرئ القيس قريبة من رؤية المهلهل، في تهديد بنـي أسـد ومحاولة الأخذ بثأر أبيه[3]:

الحرب أولَ ما تَكُون فَتيةٌ   تَسعى بِزينتها لِكُل جهول

حتى إذا استَعرتْ وشَب ضرامها   عادتْ عجوزاً غَير ذَات خَليل

شَمطَاء جزتْ رأَسها وتَنَكَّرتْ   مكْروهةً للشم والتقبيل

ويصف الحرب في بدايتها بالفتاة الجميلة اللعوب التي تخطف عقول الجهلاء الذين يجهلون حقيقتها وحقيقية زينتها، ولكن عند اشتداد الحرب تنكشف الحقيقة وإذ بهذه الفاتنة ما هي إلا عجوز شمطاء. إن هذه الصورة المأساوية التي يقدمها الشاعر

[1] مثل داحس والغبراء، والبسوس، ويوم ذي قار، ويوم الصفقة، وبعاث، والسرارة، وفارع. انظر: محمد أبو الفضل إبراهيم، أيام العرب في الجاهلية، دار الجيل، بيروت.

[2] . ديوان المهلهل التغلبي- حياته وشعره، دراسة وتحقيق نافع منجل شاهين الراجحي، 1986، ص: 225

[3] ديوان امرئ القيس: 353

تبين مقدار المعاناة النفسية التي تلحق بالإنسان جراء الحروب واشـتداد المعـارك. والحرب كما يرى عبيد بن الأبرص نتيجتها واضحة، فهـي لا تتـرك إلا الـدمار والشؤم والبؤس:[1]

فَأَذْهبهم ما أَذْهب الناس قبلَهم ضراس الحروبِ والمنايا العواقب

غدت الحرب نظيراً للدمار في نظر الشاعر، فهي التي تقضي على النـاس، وهي التي تفني نسلهم، فهي تعبير مباشر عن القتل والأسر والسبي، فخاف الجاهلي من الحرب كخوفه من الموت، لأنهما مشتركان في القدرة على الإهلاك والتـدمير، فسعى ما استطاع إلى ذلك سبيلاً ليهرب من الموت أو لنقل الحرب، فإن من يـذهب للحرب يذهب خائفاً مكرهاً:[2]

والحرب يلْحقُ فيها الكارِهون كما تَدنُو الصحاح من الجربى فَتُعديها

إن هذا الرفض الإنساني للحرب يؤكد الصورة القاسية التي عاشها الجـاهلي في جزيرة العرب بسبب الحروب، لقد عانى من عقدة الحرب ومن عقـدة القبيلـة ونصرتها، فهذا عنترة يعايش ذلك في قوله[3]:

وإن تَك حربكُم أَمستْ عوانَاً فإني لَم أَكُن ممن جنَاها

ولكن ولْد سودةَ أَرثُوها وشَبوا نَارها لِمن اصطلاها

فإني لَستُ خَاذلَكُم ولَكن سأَسعى الآن إذْ بلَغَتْ إناها

يتحدث عنترة عن مسبب الحرب، وكأنه يريد أن يقول أن لا سبب لـه فـي اشتعالها، وإنه رغم كراهيته لها، إلا أنه اضطر لخوضها كي يدافع عـن القبيلـة، فالشاعر موزع بين الواجب في حماية القبيلة والدفاع عن شرفها وعزتهـا، وبـين

[1] ديوان عبيد بن الأبرص: 8. أذهبهم: أفناهم وأهلكهم. ضراس الحروب: الشديدة العنيفة، العواقب: التي تأتي مرة بعد مرة.

[2] الحماسة لأبي تمام، تحقيق: عبد الله عسيلان، مطابع دار الهلال، الرياض، جزء1 : 231

[3] ديوان عنترة العبسي:290

إني أَرِقْتُ فَلَمْ أُغَــمض حارِ — من سيء النبأ الجليل الســاري

من مثْله تُمسي النساء حواسراً — وتَقُوم معولَةً مـــــع الأسحــارِ

أَفَبعد مقْتَل مــالــك بن زهيرٍ — تَرجو النساء عواقب الأطْهــارِ

وما إِن أَرى في قَتْله لِذَوي النهى — إلا المــطي تُشَــــد بالأكْوارِ

من كان مسروراً بمقْتَل مالِك — فَلْيأت نســوتَنَا بِوجــــه نَهارِ

يجِد النساء حواسراً ينْدبنَــــه — بالصبــــح قَبلَ تَبلج الأسحــارِ

موقفه من كراهية الحرب، لكن الواجب دائماً ما يكون أقوى عند العــرب جميعــاً. فالعربي لا يملك شيئاً أمام القبيلة فهو يطيع حتى على ما يكره.

ولعل من أجمل الصور الشعرية التي تذم الحرب وتصورها تصويراً كريهاً مخيفاً هي تلك الصورة التي رسمها لنا زهير بن أبي سلمى في معلقته إذ يقول[1]:

وما الحرب إلا ما علمتم وذقتُم — وما هو عنها بالحديث المرجمِ

متى تبعثوها تَبعثوها ذميمةً — وتَضر إذا ضريتُموها فَتَضرمِ

فتعرككُم عرك الرحا بثفالِها — وتَلْقَح كشَافاً ثم تُنْتج فتُتْئمِ

فتنتج لكم غلمان أشأم كلهم — كأحمرِ عاد ثم تُرضع فتَفْطمِ

ارتباطاً وثيقاً بنزعته العقلية، لأن العقل يقود إلى التأمل، والتأمل يقــود إلــى التفكير الصحيح والرأي الصواب"[2] وفي هذا نظر، إذ ليس كل تأمل يقود إلى الفكر

---

[1] شرح ديوان زهير بن أبي سلمى : 18-20 الحديث المرجم: حديث الظنون. الضرى: شدة الحرب واستعار نارها. تضرم: تشتعل وتلتهب. ثفال الرحى: خرقة أو جلدة تبسط تحتها ليقع عليه الطحين. اللقح واللقاح: حمل الولد. الكشاف: أن تلد مرتين في السنة.أحمر عاد: أحمر ثمود وهو الذي عقر الناقة.

[2] حنفي، سيد ، الشعر الجاهلي مراحلة واتجاهاته الفنية، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، المطبعة الثقافية، 1971، ص 173

الصحيح، وإن كان هنا قد قاد زهيراً إلى تفكير صحيح عندما رأى الحرب واشتعالاتها التي تحرق وتفني البشر، وهي كالناقة التي لقحت كشافاً فأتت بتوأمين مشؤومين، فكأنهما أحمر ثمود الذي عقر الناقة فأتى بالشؤم على قومه.

يقول الربيع بن زياد[1]:

إن القبيلة تعلن وجودها وتحافظ على هيبتها ووقارها بين القبائل بأخذ ثأرها من خصومها. ونجد أيضاً أن الشعراء رثوا أنفسهم ليثبتوا وجودهم أمام الموت، يقول دريد بن الصمة[2]:

تَقُولُ أَلا تَبكي أَخَاكَ وقَد أَرى ... مكان البكا لكن بنيتُ على الصبرِ

فَقُلْتُ أَعبداللهِ أَبكي أَمِ الّذي ... لَه الجدثُ الأعلَى قَتيلَ أَبِي بكْرِ

أما الخنساء فقد أكثرت من البكاء، مظهرة مدى تأثرها، تقول[3]:

تَبكي خُنَاس فَما تَنْفَكُ ما عمرتْ ... لَها علَيه رنين وهي مفْتَار

تَبكي خُنَاس علَى صخْرٍ وحق لَها ... إذْ رابها الدهر إن الدهر ضرار

فالبكاء لم يقتصر على النساء بل تعداه الأمر إلى الشعراء الرجال كما هو في أبيات دريد ابن الصمة السابقة، وانظر إلى أبيات عمرو بن معدي كرب التي تبدو الأنا فيها عالية حتى كأنك تنسى أنه يرثي وإنما يذكر مناقبه وصفاته مفتخراً يقول[4]:

كم من أَخٍ لي صالح ... بوأتُه بيدي لحدا

---

[1] البصري، صدر الدين علي بن أبي الفرج، كتاب الحماسة البصرية، تحقيق وشرح ودراسة: عادل سليمان جمال، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1999، ط1، ج2: 716

[2] ديوان دريد بن الصمة: 63

[3] ديوان الخنساء: 389. مفتار: أصابها فترة؛ أي ضعف وانكسار.

[4] شعر عمرو بن معدي يكرب الزبيدي، جمعه ونسقه: مطاع الطرابيشي، مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق، 1985، ط2، ص:81-82.

ما إن جزعتُ ولا هلعـ ت ولا يرد بكاي زيْـدا

ألبستُـه أثوابـ ـ ـ ـه وخلقْـُت يـوم خلقـتُ جلْـدا

ذَهـب الذين أُحبهم وبقيتُ مثْـلَ السيف فَردا

حتى إن الرثاء لم يقتصر على الأصدقاء والأحبة والأهل، وإنما ذهب بعض الشعراء إلى رثاء أنفسهم، يقول الشاعر عبد يغوث بن وقاص الحارثي[1]:

ألا لا تَلُوماني كفَى اللوم ما بِيـا ومالُكُما في الّلومِ خَير ولا ليـ ـا

ألم تَعلَما أن المـلامةَ نَفْعهـ ـا قَليلٌ وما لُومي أخي من شمالِيـا

فَيا راكباً إما عرضتْ فَبلغَـ ـن نَداماي من نَجران أن لا تَلاقـيا

جزى اللهُ قَومي بالكُلابِ مـلامةً صريحهم والآخرين الموالِيـ ـ ـا

ولَو شئْتُ نَجتْني من الخَيل نَهدةٌ تَرى خَلْفَها الحوّ الجياد تواليـ ـا

ولَكنني أحمي ذمـار أبيـكُـ ـم وكان الرماح يخْتَطفْن المحاميـ ـا

أقُـولُ وقَـد شَدوا لِساني بِنَسعة أمعشَـر تَيـ ـمٍ أطْلقُوا عن لِسانيا

أمعشَر تيـمٍ قَد ملَكْتم فَاسجِحوا فَإن أخَاكُم لَم يـ ـكُن من بوائيـا

فَإن تَقْتُلُوني تَقْتُلوا بِـي سيـ ـداً وإن تُطْلقُوني تَحربوني بِمـالِـيا

---

[1] شرح اختيارات المفضل: ج2، ص: 767-770. شَمال: خلق وطباع. الكُلاب: يوم من أيام العرب وهو اليوم الذي أسر فيه. صريحهم: خالصهم ومحضهم في النسب. الموالي: الحلفاء المنضمون إليهم. النهدة: المرتفعة. الحوة: الخضرة، والأحوى ما كانت خصرته داكنة. الذمار: ما يجب الدفاع عنه وحمايته. النسعة: القطعة من النسع، وهو سير يضفر من جلد.

فنرى الشاعر في هذه الأبيات ينعى نفسه، وينهى صاحبيه عن لومه لأن اللوم لا ينفع، ثم يبلغ أصحابه وخلانه أن لا لقاء بعد اليوم، ثم يلوم قومه الذين لم يهبـوا لنجدته لأنه وقف مقاتلاً، ولو شاء لهرب، ثم أخذ يفتخر بنفسه معلياً ذاته معبراً عنها في أشد ظروفه فيتحدث عن شجاعته وكرمه وقدرته وبراعته في القتال وفنونه.

وإن هذا المصير لن يعود بالسوء عليه، وإنما على من تركوه وتخلوا عنـه. ولا شك في أن غياب تمثل ما وراء الموت، قد شكّل للجاهلي أزمة نفسية عميقـة، وقلقاً روحياً لا يهدأ. فكل واحد منهم متمثل للموت ومؤمن به، لكنه غير متمثل لمـا سيأتي بعده، وهذه أهم الأسباب التي تشكّلت من خلالها رؤية الجاهلي للموت.

الفصل الثالث

أبرز الملامح الوجودية في جانب من الشعر الجاهلي

الملمح الأول: الصعلكة والتمرد

ليست الصعلكة ظاهرة طارئة على الحياة الاجتماعية الجاهلية، وإنما ولدت بشكل طبيعي لتعبر عن التناقض الكامن في المجتمع الجاهلي، وتنبئ عن مدى التردي في واقعه: اجتماعياً، واقتصادياً، وسياسياً، فلقد انقسم المجتمع القبلي إلى طبقات اجتماعية تمثلت في الصرحاء والموالي والعبيد.

يرى يوسف خليف أن المجتمع الجاهلي قد انقسم إلى طبقتين: طبقة تملك الأموال وهي المسيطرة على مظاهر الحياة بكل ألوانها وأشكالها، وطبقة فقيرة محرومة تعيش على هامش الحياة، وقد أسرتهم الحياة، وأسرهم البناء الاجتماعي الذي أسهم في تعميق الفوارق الحادة بين طبقات المجتمع الجاهلي، مما دفع إلى الصعلكة بوصفها ظاهرة اجتماعية تعبر عن الحرمان في الحياة والضيق في أسباب العيش، وتمرداً على البناء القبلي، "وينظر هؤلاء الفقراء الجياع، المختصرون من مجتمعهم، المنبوذون من إخوانهم في الإنسانية، إلى الحياة ليشقوا لهم طريقاً في زحمتها وقد جردوا من كل وسائلها المشروعة، فلا يجدون أمامهم إلا أمرين: إما أن يقبلوا هذه الحياة الذليلة المهينة التي يحيونها على هامش المجتمع، خلف أدبار البيوت، يخدمون الأغنياء، أو يستجدونهم في ذل واستكانة، وإما أن يشقوا طريقهم بالقوة نحو حياة كريمة أبية، يفرضون فيها أنفسهم على مجتمعهم وينتزعون لقمة العيش من أيدي من حرموهم"[1].

لقد بالغ يوسف خليف هنا بوصف المجتمع الجاهلي حين قسمه إلى طبقات، لأن النظام الطبقي تالٍ للنظام الرعوي؛ إذ ينبغي أن يكون المجتمع زراعياً مستقراً حتى يتحول إلى مجتمع طبقي، ولذا فإن فكرة الطبقية ليست كما صورها خليف، فأفراد القبيلة يعيشون في تناسق، بغض النظر ثرائهم وفقرهم، ولا ننكر وجود فئات أقل مالاً وحظاً بين أبناء القبيلة من المعوزين والفقراء والعبيد، الأمر الذي أسهم نوعاً ما في تشكيل فكرة الصعلكة.

---

[1] خليف، يوسف، الشعراء الصعاليك في العصر الجاهلي، مكتبة غريب، القاهرة، 1977: 33

لقد كان الصعاليك ينشدون حياة مستقرة بعيدة عن الجوع والعبودية، وذلك ما عبر عنه الشعراء الصعاليك في شعرهم عند كثرة ترحالهم محاولين التخلّص من ذلك الخوف الرابض في أنفسهم نتيجة الشعور بعدم الاستقرار على المستوى النفسي والاجتماعي.

وقد عبر الشعراء الصعاليك عن وجودهم وكينونتهم باستخدام حيز (الأنا) إزاء (النحن) المتمثلة في القبيلة، وهذا قريب مما ذهب إليه ماكوري في حديثه عن الوجودية حيث قال: "فهم جميعاً لا يثقون في جميع المحاولات التي تبذل لإقامة فلسفة قبلية، بل وأكثر من ذلك، لا تثيرهم أية محاولة لتشييد مذاهب شمولية شامخة، وإنما يسعون إلى تلك المعرفة المحدودة التي يمكن إقامتها بأمان على أساس من المعطيات التي يمكن الحصول عليها"[1]، وقد أكد ذلك يوسف خليف في قوله: إذ يصبح "حيز الفرد" (أنا) أداةً للتعبير فيه بدلاً من ضمير الجماعة (نحن) الذي هو أداة التعبير في الشعر القبلي، وتصبح المادة الفنية لشعره مشتقة من شخصيته هو لا من شخصية قبليته، ومعنى هذا أن ظاهرة الغناء الفني لشخصية الشاعر القبلي في شخصية قبيلته التي نلاحظها بوضوح عند أصحاب المذهب القبلي في الشعر الجاهلي قد اختفت من مجموعة الشعر داخل دائرة الصعلكة، وحلت محلها ظاهرة أخرى يصح أن نطلق عليها "ظاهرة الوضوح الفني لشخصية الشاعر الصعلوك"[2].

فهذه الأنا قطعة حائرة تحاول إثبات ذاتها بخروجها عن الإطار القبلي الذي بغضها، معبرة عن وجودها بالتمرد على القبلية. والظاهرة المهمة التي تلفت النظر في حياة الصعاليك العرب الاجتماعية هي فقد الاحساس بالعصبية القبلية التي كانت قوام المجتمع الجاهلي.[3]

---

1 ماكوري، جون ، الوجودية، ترجمة: إمام عبد الفتاح، مراجعة: فؤاد زكريا، عالم المعرفة، الكويت، عدد تشرين الأول، 1982: ص30

2 الشعراء الصعاليك في العصر الجاهلي: 227

3 الشعراء الصعاليك في العصر الجاهلي: 116

ولا يعني هذا أن الشاعر الصعلوك لا يقيم تعارضاً بين الأنا والآخر على الإطلاق، بل إنه يراه من منظور آخر، يتكئ فيه على أبرز مقومات التمرد وأخلاقياته، إذ يتحدد على ضوء الإيثار المتمثل في الصعلوك، الذي تعارضه الأثرة لدى الآخر، يقول عروة:[1]

وإني امرؤ عافي إنائـ ـ ـ ـي شركةٌ   وَأَنْتَ امرؤٌ عافي إنائك واحـ ـ د

أتهـ ـزأ مني أن سمنتَ وأن ترى   بوجهي شحوب الحقّ والحق جاهد

أُقَسّم جِسمـ ـ ـي في جسومٍ كثيرة   وَأَحسو قراح الماء والماء بـارد

إن هذه الأبيات تنبئ عن "التعارض الجدي بين قيم الصعلوك وقيم الآخرين بين الإيثار والإثرة، بين الظلام والظلم، ويبرز هذا التعارض في الأبيات السابقة، فصاحب الوعاء الأول يزداد سمنة وترهلاً مقابل صاحب الوعاء الثاني الذي يزداد هزالاً ونحولاً لأنه آثر الحق، والحق مجهد لصاحبه، وآثر أن يعطي نفسه وغيره كأنّه يقسم جسمه بين جسوم كثيرة ولا يتمتع بشيء سوى قراح الماء البارد.[2]

وقف الصعلوك في وجه القبيلة متحدياً لها في قيمة لطالما اعتزت بها وهي قيمة الكرم، فالصعلوك يبدو متمرداً على كل شيء حتى جوعه وفقره ولغرض إثبات هذه الذات التي سعى في إثباتها أمام المجتمع الذي نبذه ورفضه.

لقد كان الصعلوك يكثر من الحديث عن الموت أو الخوف منه، ولكنه لا يبالي فيما يقع فيه مقتنعاً بالهدف الذي يسعى إليه، وهو تحقيق الذات وامتلاك الحرية وإثبات الوجود، ومن ثم تكون التضحية أمراً عادياً، إن الصعلوك هنا يختار الموت، فإرادته هي التي اختارت الخروج على القبيلة، وإرادته هي التي حددت له الميتة التي يريد، ومن ثم فإنه يرفض أساليب القبيلة، لأنها أساليب خارجية ثابتة لا تعرف

1 ديوان عروة بن الورد: 47

2 عصفور، جابر ، حكمة التمرد، مجلة العربي، عدد: 444، ص 77

التغاير، ويستبدل بذلك كله أسلوبه الخاص الذاتي الداخلي، إنّه بهذا يؤكد ذاته، إن اختيار الخروج على القبيلة، واختيار الموت، تمرد على "حس كيانه" كما يقول البيركامو، لأن المتمرد "يناضل من أجل سلامة جزء من كينونته"[1].

يقول عروة بن الورد[2]:

وإني لأَثْوي الجوع حتى يملني　　فَيذْهب لم يدنس ثيابي ولا جرمي

واغتبقُ الماء القراح فأنتهـ ـي　　إذا الزاد أمسى للمزلج ذَا طَعـ ـمِ

أرد شجاع البطْنِ قَـ ـد تَعلَمينَه　　وأُوثر غَيرِي من عيالِك بالطعـ ـمِ

مـ ـخَافَةَ أن أَحيا برغم وذلـ ـة　　وللموتُ خير من حياة على رغم

إن ما يدعو إليه الصعلوك في اختيار أحد أمرين: الحياة الكريمة أو الموت، وهذا ما أكده البيركامو في أثناء حديثه عن خصائص التمرد عند الإنسان لأن المتمرد يريد "أن يحيا، ويعترف به في شخصه، إنه يريد أن يكون هذا، أو أن يكون لا شيء، أي أن تحرمه القوة المحكمة به حرماناً نهائياً وهو في النهاية يرضى بالحرمان وبالسقوط الأخير، ونعني الموت إنه يؤثر أن يموت عزيزاً، رافع الرأس على أن يعيش عيشه الهوان"[3].

إن ذاتية الشعراء الصعاليك تظهر جلية في معظم أشعارهم، فهم يسعون لتحقيق هذه الذات، ويعملون على إبرازها حتى يغدو الموت هيناً في سبيل هذه الغاية. فالشعراء الصعاليك قدموا أنفسهم رخيصة ليثبتوا ذاتهم ويؤسسوا مجتمعهم الخاص الذي يبدو أنه مجتمع فوضوي قائم على غير هدى، لكن الواقع يشير إلى عكس ذلك، فهم أقاموا حياتهم على مجموعة من الأخلاق النبيلة، ورفضوا القيم البالية.

ويبرز الإباء والذاتية بشكل قوي وبارز في لامية الشنفري التي يبدؤها بالتحول والرحيل عن قومه طلباً للنأي بنفسه عن الأذى والهوان ويمتد في فكرته حيث

---

1 كامو، البير ، الإنسان المتمرد، ترجمة نهاد رضا، دار عويدات، بيروت، 1963: 20

2 ديوان عروة بن الورد: 25

3 الإنسان المتمرد: 20

يستبدل الذئاب وحيوانات الصحراء بأهله، فهم الذين يستودعهم سره فلا يذيعونه، وهم الذين ينصرونه ولا يخذلونه يقول:

أَقيموا بني أُمي صدور مطيكُم — فَإِني إِلى قَومٍ سواكُم لأَميلُ

فَقَد حمت الحاجاتُ والليلُ مقْمر — وشُدتْ لِطيات مطَايا وأَرحلُ

وفي الأَرضِ منأىً لِلْكَرِيمِ عنِ الأَذَى — وفيها لِمن خَافَ القلَى متَعزلُ

لَعمرك ما بالأرضِ ضيقٌ علَى امرِئ — سرى راغباً أو راهباً وهو يعقلُ

ولِي دونَكُم أَهلُون: سيد عملّس — وأَرقَطُ زهلُولٌ وعرفَاء جيألُ

هم الأَهلُ لا مستَودع السر ذَائِع — لَديهم ولا الجاني بِما جرّ يخْذَلُ[1]

إن الشنفرى يهرب من تقاليد القبيلة وأعرافها باحثاً عن وطن جديد، وأهل جدد، إنه يتمرد على كل أعراف القبيلة ويخرج مستبدلاً الحيوانات الوحشية بأهله، حيث يجد فيهم الأهل والخلان، ولعل سبب تمرده وهروبه يرجع لما لقيه من سوء معاملة القبيلة التي نشأ وتربى فيها، فقد وجد في قبيلته كل القيود التي تَحد من حريته، إضافة إلى غيظه من الطبقية الاجتماعية التي ساندتها القبيلة وحمتها وساهمت في توثيق أطرها.

إن تمرد الشنفرى ما هو إلا وجه من وجوه الوجودية التي آمنت بالحرية وقدستها، وشجعت على عيش المرء حياته بعيداً عن كل القيود التي يفرضها المجتمع، وليس كتلك القيود التي فرضتها القبيلة على أفرادها، فقننَت حريته وجعلته عبداً لقيودها وأفكارها.

ووجد الصعاليك فرصة مواتية للخروج على تعاليم القبيلة حين لم ترحب بهم، وحين وجدوا أنفسهم مبعدين عنها، كي يؤسسوا مجتمعاً خاصاً بهم، بعيداً عن القبيلة التي آثرت أن تجعل من عصبيتها وظلمها سجنا لهم، فراحوا يعلنون جهراً بغضهم

1 الشنفرى، لامية العرب أو نشيد الصحراء، شرحها وحققها: محمد بديع شريف، دار مكتبة الحياة، بيروت، 1964، ط1، ص:27-30. سيد: الذئب، عملس: الخفيف السريع، أرقط: النمر، زهلول: أملس، العرفاء: الضبع الطويلة العرف.

للظلم الذي ارتضاه شيوخ القبيلة، بل إن رفضهم هذا تبلور في أقوى صيغ الرفض متمثلاً بمعاداة القبيلة بالسلاح واللسان متمثلاً بالشعر، الذي هز كيان القبيلة.

وقد لجأ الصعاليك إلى التعبير عن ذواتهم من خلال ملمح آخر وهو الصبر الذي كان من أجلّ الأخلاق التي عرفها العرب قديماً، وتحلى بها الرجال والنساء على حد سواء، ويظهر الصبر جلياً في ثبات عروة بن الورد على ما سيلقى، فلا يشتَكي مما جرت الحرب، ولا يجزع من حوادث الدهر، ولا هو أهوج دون عقل أو ترو. يقول:

فَلا أَنَا مما جرت الحرب مشْتَك　　　ولا أَنَا مما أَحدثَ الدهر جـازِع

ولا بصري عند الهيـاجِ بِطَامحٍ　　　كأني بعـير فَارِق الشولَ نازع[1]

كما تفاخر الصعاليك بصبرهم وثباتهم على الخطوب والأهوال العظيمة فنجد تأبط شرا يرسم صورة لبطولته يظهر فيها الصبر على الخطب العظيم:

أَلا هلْ أَتَـى الْحسنَاء أَن خَليلَهـا　　　تَأَبطَ شَراً واكْتَنيـتُ أبا وهـبِ

فهبه تسمى اسمي وسماني اسمـه　　　فَأين لَه صبري علَى معظَمِ الخَطْبِ

وأَين لَه بأْس كبـأسي وسورتـي　　　وأَين لَه في كُل فَادحـة قَـلْبِي[2]

فاتخذ الشعراء الصعاليك الصبر لإبراز ذواتهم والإعلان عن وجودهم في وجه ازدراء القبيلة.

من هنا نخلص إلى أن الصعلكة ظاهرة مثلت في العصر الجاهلي تعبيراً صارخاً لمجموعة من الشعراء الذين شعروا بالإقصاء من مجتمع القبيلة، فانصرفوا إلى حياة الصعلكة متمثلين عدداً من القيم التي تذكي في داخلهم ذلك الصراع النفسي الذي كان يلاحقهم في شتى مظاهر حياتهم.

---

[1] ديوان عروة بن الورد: 184

[2] ديوان تأبط شرا وأخباره، جمع وتحقيق: علي ذو الفقار شاكر، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1999، ط2: 64-65

إن ما تقدم من أفكار ليست بعيدة عن الأفكار الوجودية الحديثة، فقد ظهرت فكرة العدمية عند الصعاليك، تلك العدمية التي تعني هدم الأوضاع السياسية والاجتماعية دون التفكير في الأنظمة التي يجب أن تحل محلها، وهو بهذا المعنى يرادف الفوضوية. [1]

وهذا ما حاول الصعاليك أن يقوموا به من خلال هدم البناء القبلي والتأسيس لمجتمع جديد بعيد عن أفكار القبيلة وقوانينها، وليست الصعلكة بعيدة أيضاً عن الوجودية التي تقترب من أخلاق المجتمع التي كانت تمجد الأخلاق والقيم، وترفض الانحلال، وفي الوقت نفسه مجدت الفرد وبحثت في مصيره وكينونته، وسعت إلى إبراز قيمة الفرد.

1 انظر: جون ماكوري، الوجودية، ص 39

الملمح الثاني: المقدمة الطللية

تعد المقدمة الطللية من أكثر المقدمات التي افتتح الـشعراء الجـاهليون بهـا قصائدهم ذاكرين فيها آثار الديار وما طرأ عليها من تغيير في معالمها بتأثير الرياح والأمطار والسنين الطوال، إن مقصد القصيد إنما ابتدأ فيها بـ ذكر الـ ديار والـ دمن والآثار، فبكى وشكا وخاطب الربع، واستوقف الرفيق، ليجعل ذلك سبباً لذكر أهلهـا الظاعنين عنها[1].

ويعد امرؤ القيس من أوائل الشعراء الذين وقفوا على الأطلال وحددوا المعالم الفنية الأساسية التي تتوافر في هذا النمط، وقد سبق امرؤ القيس العرب إلى أشـياء ابتدعها واستحسنتها العرب، واتبعته فيها الشعراء، منه استيقاف صحبه والبكاءعلى الديار ورقة النسيب..[2].

وللنقاد – قدامى ومحدثين – بعض الآراء في تفسير المقدمة الطللية، فابن قتيبة مثلاً يرى أن الوقوف على الأطلال وبكاء الديار ومخاطبة الربع سبب لذكر أهلهـا الظاعنين عنها طلباً للعشب والماء ثم وصل ذلك بالنسيب، فشكا شدة الوجـد وألـم الفراق، وفرط الصبابة والشوق، ليميل نحوه القلوب.[3] ويركز ابن قتيبة في تفـسيره للمقدمة الطللية على أمرين: أحدهما اجتماعي يتمثل في رحيل أهـل الـديار عـن موطنهم إلى مواطن أخرى طلباً للعشب والماء، والثاني: فني وهو فيمـا يتـضمنه النسيب من تهيئة السامع للتلقي واستقبال الموضوع الأهم الذي يأتي بعد الطلل.

([1]) – ابن قتيبة، الشعر والشعراء، ، دار الثقافة، بيروت، 1964، ج: 1، ص: 20.

([2]) – انظر: طبقات فحول الشعراء، ج: 1، ص: 55.

([3]) - الشعر والشعراء، ابن قتيبة، ج: 1، ص: 20.

أما أبو هلال العسكري فيرى أن العرب في أكثر شعرها تبتدئ بـ ذكر الـ ديار والبكاء عليها والوجد بفراق ساكنيها ثم إذا أرادت الخروج إلى معنى آخر...، قالت فدع ذا وسل الهم عنك بكذا[1].

ويرى ابن رشيق القيرواني أن أهل البادية "كانوا قديماً أصحاب خيام، ينتقلون من موضع إلى آخر، لذلك أول ما تبدأ أشعارهم بذكر الديار، تلك الديار التي ليست كأبنية الحاضرة، لا تسفيها الرياح ولا يمحوها المطر إلا أن يكون ذلك بعد زمـان طويل لا يمكن أن يعيشه أحد من أهل الجيل"[(2)]، والملاحظ أن تفسير ابـن رشـيق يقترب من تفسير ابن قتيبة في رد سبب الأطلال إلى العامل الاجتماعي مـن قحـط وفقر وتنقل ورحيل.

أما النقاد المحدثون فقد تناولوا المقدمة الطللية بطريقة أخرى، فسهير القلماوي ترى أن الشاعر الجاهلي عندما وقف على الأطلال وبكى وشكا، لم يكن بكاؤه على حبيبة ارتحلت أو على سعادة انقضت، وإنما كان هناك ما هو أكثر عمقاً من هـذا، فهي ترى أن تلك الوقفة كانت صرخة متمردة يائسة، أمام هذه الحقيقة وهي حقيقـة الموت والفناء، لأن "الشاعر الجاهلي لم يكن يـؤمن بـالله ولا بجنـة ولا بثـواب، والشاعر الجاهلي لذلك قد أحس بحقيقة الفناء وحتمية الموت إحساساً يختلـف عـن إحساسنا نحن اليوم، بل يختلف عن إحساس العرب بعد أن أسلموا"[(3)].

أما المستشرق الألماني فالتر براونه فقد حاول أن يقدم تفسيراً وجودياً للمقدمة الطللية في مطالع القصائد الجاهلية، فهو يرى أن النسيب بأنواعه المتعـددة وعلـى اختلاف صوره وأشكاله وصوره الخارجية كان يخضع لفكرة واحدة هـي اختبـار

([1]) – العسكري، أبو هلال الصناعتين، ، تحقيق مفيد قميحة، دار الكتب العلمية، بيـروت، ط: 1، 1981، ص: 513.

([2]) – القيرواني، ابن رشيق، العمدة، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، مطبعة السعادة، مصر، 1963، ط: 3، ج: 1، ص: 226.

([3]) – القلماوي، سهير، تراثنا القديم في أضواء حديثة، مجلة الكاتب المصرية، العـدد الثـاني، سـنة 1961، ص:34.

القضاء والفناء والتناهي يقول: "واعتقد أن موضوع النسيب الصميم هو الموضـوع الذي حرك الإنسان في كل زمان، وهو الموضوع الذي يسترجع فيه إنـسان اليـوم وزنه وأهميته، وهذا الموضوع هو اختبار القضاء والفناء والتناهي"[1].

وقد تناول براونه قصيدة عبيد بن الأبرص (إن بدلت أهلها وحوشاً) وحاول أن يخضعها ضمن دراسة وجودية لإثبات صحة نظريته، وهي أن الإنـسان فـي كـل زمان ومكان يسأل عن وجوده ومصيره، ثم عرض براونه عدة عبارات تذكر دائماً في مقدمات القصائد الطللية، ويرى أنها تعبير عما يجول في نفـسه (وهـي أيـضا الصرخة اليائسة عند سهير القلماوي)، ومن هذه العبارات (عفت الـديار، درسـت الدمن، محت الرسوم، والحياة تحت جبر القضاء وظلم المنية، والموت قريب تحـت صروف الدهر، ما أرهب الحياة، أن وجود الإنسان تخيم عليـه تجربـة التنـاهي المحقق"[2]، ويرى أن هذا تعبير عن التشاؤم.

ويؤكد براونه أن ما يشغل الإنسان هو خوفه من الفناء والتنـاهي، فـالخوف الكامن يظل يزعجه وهو حبيس خوفه الكامن[3]، وتكرار الشاعر للسؤال عن وجـوده ومصيره ونهايته يثير فيه المشاعر، ويضايقه عدم معرفة مصيره فيثبت ذلك النسيب في مقدمات قصائده.

ويعارض حسين عطوان رأي براونه السابق المتعلق بالتشاؤم إزاء الفناء، فهو يرى أن هذا الأمر يدفع على التفاؤل وعلى الإقبال على الحياة، يقـول: "لقـد مـلأ التفكير في الوجود والمصير على الشاعر الجاهلي حياته، غير أنه لم يكـن تعبيـراً

([1]) – براونه، فالتر، الوجودية في الجاهلية، محاضرات الموسم الثقافي، مجلة المعرفة السورية، السنة الثانيـة، العدد الرابع، حزيران 1963، ص: 159.

([2]) - المرجع السابق، ص: 159.

([3]) – انظر: المرجع السابق، ص: 161.

صادراً عن تشاؤم، وإنما كان حافزاً يحفزه على الإقبال علـى الحيـاة واسـتئناف المرحلة بروح وثابة"[1].

ونجد تفسيراً وجودياً آخر للمقدمة الطللية عند عز الدين إسماعيل، الذي اعتمد على آراء براونه فطورها وزاد عليها، وقد تعرض في البداية إلى آراء ابـن قتيبـة لأنه أقرب زمناً وروحاً إلى الشعر الجاهلي ولكنه خلـص إلـى "أنـه لـيس مـن الضروري أن يكون أصدق منا فهماً لهذا الشعر وأوثق بذلك منا حكماً عليه لمجـرد أنه أقرب منا إليه في الزمن"[2]، وهذا بحكم الثقافة التي أتيحت للنقاد المحدثين التي قد تفوق ثقافة من سبقهم من النقاد، فهو يختلف مع ابن قتيبة ويرى "أن هذا النسيب كان تعبيراً يجسم لنا ارتداد الشاعر إلى نفسه وخلوه إليها"[3]، وعد هذا الجزء من القصيدة، الجزء الذاتي وهو الذي يعبر فيه الشاعر عن موقفه من الحياة والكون، ويـرى أن الحياة كانت تثير فيه أحاسيس مبهمة لم يجد لها أي تفسير في نفـسه، ومـن هـذه الأحاسيس التي اصطدم بها حسه (التناقض، واللاتناهي، والفناء"[4])، وهذا يمثل نوعاً من القلق الوجودي لدى الشاعر.

ويركز عز الدين على قطعة النسيب ويرى أنها "تقوم على عنصرين أساسيين هما: الوقوف على الأطلال وذكر المحبوب"[5].

أما يوسف خليف فيحاول أن يفسر تلك الظاهرة الطللية في مطـالع القـصائد الجاهلية، ويرى أنها كانت حلاً لمشكلة الفراغ، وأن الظروف البيئيـة والاجتماعيـة المحيطة بالإنسان البدوي والتي تتحكم في حياته من خلال ترحاله واستقراره ممـا

([1]) – عطوان، حسين، مقدمة القصيدة العربية في العصر الجاهلي، دار الجيل، بيـروت، 1987، ط: 2، ص: 219.

([2]) – إسماعيل، عز الدين، النسيب في مقدمة القصيدة الجاهلية في ضوء التفسير النفسي، مجلة الشعر، العـدد الثاني، السنة الأولى، فبراير 1964، ص: 4.

([3]) – المرجع السابق، ص: 7.

([4]) - المرجع السابق، ص: 7.

([5]) - المرجع السابق، ص: 8.

تتطلبه هذه الحياة من بروز تلك الظاهرة، "لم يكن هناك بد من أن تملأ أوقات الفراغ هذه بأي شيء حتى لا تستحيل الحياة معها فراغاً بارداً لا إحساس فيـه بـالوجود، وشعوراً بالضياع في هذه الصحراء المترامية الأطراف التي يخيل للإنسان فيها أنه يعيش في عالم لا يعرف الحدود، ولا يدرك معنى النهاية"[1].

ويرى خليف أن مشكلة الفراغ حلت عند الإنسان الجاهلي في ثلاثة اتجاهـات هي: "الخروج إلى الصحراء للرحلة أو الصيد، والالتقاء بالرفاق لشرب الخمـرة أو لعب الميسر، والسعي خلف المرأة طلباً للحب والغزل"[2].

ومن هنا نرى أن الاتجاهات النقدية سواء القديمة منها أم الحديثة كانت متباينة في تفسيرها للمقدمة الطللية متعددة المناهج فمنها ما اعتمد على المنهج الاجتمـاعي ومنها من اعتمد على المنهج النفسي وغيره.

وستحاول الدراسة الاعتماد على آراء سهير القلماوي وبراونه اللـذين فـسرا المقدمة الطللية تفسيراً وجودياً من خلال قلق الشاعر ويأسه من حتمية الموت والقلق من المصير يقول الشاعر عبيد بن الأبرص[3]:

أَقْفَـر مـن أهلـه ملْحـوب	فَالقُطبيـاتُ فَالـذَنُوب
فـراكس فثعيلبـاتٌ	فـذاتُ فـرقين فالقليـب
وبـدلت مـن أهلهـا وحوشـاً	وغيـرت حالهـا الخطـوب

([1]) - دراسات في الشعر الجاهلي، يوسف خليف، ص: 110.

([2]) - المرجع السابق، ص: 110.

([3]) – ديوان عبيد بن الأبرص، ص: 10-11.

يعلن عبيد في مطلع القصيدة عن الموت ، فـ (أقفر) توحي بالموت والدمار بالجمع لهذه الأماكن على التوالي (ملحوب، القطّبيات، الذنوب، راكس، ثعيلبات، ذات فرقين، القليب) فكأن الشاعر يشير إلى موت ينال كل هذه الأماكن، وأنها قد خلت من ساكنيها وأصبحت قفراً لا يعيش فيها أحد. ويظهر جلياً حس اليأس، والاستسلام المفرط للموت. ويشير إلى أن للزمن دوراً كبيراً في تشكيل فاعلية الموت والدمار؛ فالزمن هو الذي أحدث عملية التغيير في المكان (وغيرت حالها الخطوب). ويغدو – من وجهة نظر الشاعر – أن الموت هو الذي سيرث الأرض كلها، ولذلك فإن كل من يحاول دخول هذه الأرض فإنه سيسلب حياته، إما بالقتل أو الفناء.

وهذا الرثاء يظهر في كثير من الأبيات، فعبيد وصل إلى مرحلة شعر فيها باليأس العميق من حياته، فراح يقدم صورة الحياة في هذه الرؤية السوداوية التي ملأت حياته، ومن ذلك قوله:

لمن الدار أَقْفَرتْ بالجِنَابِ ... غَير نُؤْيٍ ودمنَة كالكتابِ
غَيرتها الصبا ونَفْحُ جنُوبٍ ... وشمالٍ تذرو دقاقَ الترابِ
فَتَراوحنَها وكل ملث ... دائِمِ الرعد مرجحن السحاب
أَوحشَتْ بعد ضمرٍ كالسعالي ... من بنات الوجيه أو حلابِ [1]

ففي بداية قصيدته يسأل الشاعر لمن هذه الدار التي أقفرت من أهلها وسكانها، ولم يبق منها غير النؤي والدمنة، وفي إشارته إلى بقاء النؤي وبعض الآثار تعميق للحس المأساوي في هذه الصورة، ذلك أن ذكره للنؤي والدمنة يشير إلى أن هناك حياة قد سبقَتْ، ولكنها الآن أصبحت ذكرى يذكرنا بها هذا النؤي وتلك الدمنة، فلو ذهبت الآثار كلها لصار من الممكن أن ينسى المكان، لكن الشاعر يصر على تذكر هذا المكان ليعمق في نفسه حس الحنين والتذكر، ويبقي ذاكرته متعلقة

---

[1] ديوان عبيد بن الأبرص: ص 21. الجناب: موضع، النؤي: الفير حول الخيمة يمنع السيل، الدمنة: آثار الدار، تراوحنها: تعاقبن عليها، الملث: المطر الدائم، المرجحن: المهتز، أوحشت: أقفرت، الضمر: الدقيقة اللحم، السعالى: جمع سعلاة وهي الغول، الوجيه: فرس معروف عند العرب بكرم أصله. حلاب: فرس لبني ثعلب.

بالمكان والزمان الذي غير هذا المكان، ويعود الشاعر ليؤكد أن الزمان هـو الـذي شكل الحس المأساوي في المكان أولاً والشاعر ثانياً.

ويؤكد عبيد خوفه من الفناء والمصير المحتوم في أبيات أخرى لـه، يبـدؤها بالتساؤل: لمن هذه الديار وهذا الطلل الذي فعلت به الرياح ما فعلت فمحت ملامحها بحيث أصبحت خالية من الأهل، في قوله[1]:

لِمن طَلَلٌ لم يعـفُ منْـه المـذَانب   فَـجَـنْـبا حـبِـر قد تَعفّى فَواهـب

ديار بني سعد بـن ثَعلَبـةَ الأُلَـى   أَذَاع بِهم دهـر علَـى النـاسِ رائـب

فَأذْهبهم ما أَذْهـب النـاس قَـبلَهم   ضراس الحـروبِ والمنَايـا العواقـب

نلاحظ كيف أن الشاعر يقر أن سبب الرحيل والفراق بينه وبين سـاكني هـذه الديار هو الموت والفناء.

وفي قصيدة أخرى يؤكد عبيد بن الأبرص صراعه مع الموت، وهو صـراع يمثل نفسية الإنسان الجاهلي، ويورد لفظة المشيب الدالة على تغير الحال والاقتراب من المصير المحتوم الذي يصارعه بالوقوف على الطلل إذ يقول(2):

لِمـنِ الـدار أَقْفَـرتْ بالجِنَـابِ   غَيـر نُـؤْيٍ ودمنَـة كالْكتَـابِ

غيرتهـا الـصبا ونفـح جنُـوبٍ   وشـمالٍ تَـذْرو دقَـاقَ التـرابِ

---

[1]– ديوان عبيد، ص: 27.

(2) - ديوان عبيد، ص: 21.

هيج الـشوق لِـي معـارف منْهـا حــين حــل المــشيب دار الــشبابِ

ويصور عبيد مرة أخرى المصيبة بحال الديار وفراق الأهل وموتهم جميعاً، ثم راح يصور الشيب في رأسه والشيخوخة التي تدل على التحول من الشباب إلـى العجز وعدم المقدرة والدنو من الموت، كما يظهر اليأس من عدم عودة الأهـل لأن الموت أحدث فعله فيهم، دلالة ذلك عدم وجود الحياة في هذه الأماكن إذ يقول[1]:

أَمـــن رســـومٍ نَؤْيهـــا نَاحِـــلُ ومـــن ديـــارٍ دمعـــك الهامـــلُ

أجالَـــت الـــريح بهـــا ذَيلَهـــا عامـــاً وجـــون مـــسبِلٌ هاطـــلُ

ظلْـــتُ بهـــا كـــأنني شَـــارِب صـــهباء ممـــا عتقَـــتْ بابِـــلُ

بلْ مـا بكَـاء الـشَيخِ فـي دمنَـة وقَـــد عـــلاه الوضـــح الـــشاملُ

أقْـوتْ مـن اللائِـي هـم أَهلُهـا فَمـــا بهـــا إذَا ظَعنُـــوا آهـــلُ

وكذلك نجد لبيد بن ربيعة في مقدمته الطللية يحاول التخلص من شعور القلـق من المصير والفناء، فهو يقف مع ذاته يحاورها ويعاتبها، وكأنه يعاتب الطبيعة التي أجبرت المحبوبة على الرحيل فأضحت الأماكن التي تسكنها المحبوبة ميتة خالية من

([1]) – ديوان عبيد، ص: 97-98.

الحركة والنشاط، وكأن الموت يصاحبها دائماً لأن الموت هو سبب الرحيل فهو جاثم على كل حركة فيها، يقول[1]:

ألاْ أنعــم علَــى الــدمنِ الخَــوالِي ـِلـــسلْمى بالمــــذَانبِ فَالقفَـــال

فَجنْبـــي صـــوأرٍ فنعـــاف قَـــو خوالـــد مـــا تُحـــدثُ بـــالزوال

تَحمــــلَ أَهلُهــــا إِلاّ عــــراراً وعزقَـــاً بعــــد إِحيــــاء حــــلال

ويظهر لنا هذا القلق الوجودي عند لبيد من الموت والفنـاء، الـذين يمثلهمـا رحيل القبيلة عن منازلها وتحولها إلى أطلال بعد أن كانت تعج بالحياة. إذ يـصف الموت وهو يملأ المكان، وأن الرياح فعلت فعلها في هذا المكان فكل شيء مهدم ولا يوجد أثر لما يخلفه القوم؛ فقد رحلوا وظعنوا بالحبيبة بعيداً عـن متنـاول الـشاعر ففرقوا بينه وبين من يحب، يقول[2]:

دمـن تَلاعبـت الريـاح بِرسـمها حتـــى تنكـــر نؤيهـــا المهـــدوم

أَضحتْ معطلَـةً وأَصـبح أَهلُهـا ظَعنُـــوا ولَكـــن الفَـــؤَاد ســـقيم

أما امرؤ القيس فلا يختلف موقفه من الطلل كثيراً، فهو يعـاني مـن المـوت والفراق والانفصام بفعل صروف الدهر والموت، يقول[3]:

([1]) – ديوان لبيد بن ربيعة، تحقيق إحسان عباس، مطبعة حكومة الكويت، الكويت، 1962، ص: 72،.

([2]) – ديوان لبيد، ص: 119-120.

([3]) – ديوان امرئ القيس، ص: 8-9.

قفَا نَبك من ذكْرى حبيـبٍ ومنْـزِل   بسقْط اللوى بـين الـدخُول فَحومـل

فَتُوضح فَالمقْراة لم يعـفُ رسـمها   لِمـا نَـسجتْها مـن جنُـوبٍ وشَـمأل

وقُوفاً بها صـحبِي علَـي مطـيهم   يقُولُــون لا تَهلــك أَسًــى وتَجمــل

ويذكر في موضع آخر الأطلال وكيف أنها أحدثت بينه وبين من يحب الفرقة، وكيف الموت يفرض سطوته على هذه الأماكن التي لم يفسد أصـحابها ليـسكنوها فيقول[1]:

أَلا أَنْعم صباحاً أَيها الرسم وانْطـق   وحدثْ حديثَ الركْبِ إن شئْتَ وأَصدق

وحدثْ بأن زالَـتْ بِلَيـلِ حمـولُهم   كَنَخْلٍ مـن الأعـراضِ غَيـر منَبـق

ونرى عنترة يكلم الطلل وكأنه كائن حي، وهي محاولة لإحياء الطلل من جديد، فهو يكلم الطلل ليعرف الموطن الجديد الذي حلت فيه الحبيبة لكن الطلل لا يجيبـه، فيستدعي فيه الحياة التي يفضلها على الموت الحاضر، يقول[2]:

هلْ غَادر الـشعراء مـن متَـردمِ   أَم هـلْ عرفْـتَ الـدار بعـد تَـوهمِ

أَعيـاك رسـم الـدارِ لـم يـتَكَلمِ   حتـــى تَكلـــم كالأصـــم الأعجـــمِ

([1]) – المصدر نفسه، ص: 168.

([2]) – ديوان عنترة، ص: 182-185.

ولَقَد حبـستُ بِهـا طَـويلاً نَـاقَتي أَشْـكُو إلَـى سُـفْعٍ رواكـد جـثمِ

يـا دار عبلَـةَ بـالجواء تَكلمـي وعمي صـباحاً دار عبلَـةَ وأَسـلَمي

دار لآنـسة غَـضيض طَرفُهـا طَـوع اِلعنـاق لَذيـذَة المتَبـسمِ

فَوقَفْـتُ فيهـا نَـاقَتي وكَأَنهـا فَـدن لأَقْـضي حاجـة المتَلـومِ

وتَحـل عبلَـةَ بـالجواء وأَهلُنَـا بـالحزن فالـصمان فَـالمتَثَلمِ

حييـتَ مـن طَلَـلٍ تَقَـادم عهـده أَقْـوى وأَقفَـر بعـد أم الهيـثَمِ

وقد لجأ بعض الشعراء الجاهليين إلى السؤال عن صاحب هذه الـديار التـي أصبحت دارسة يلفها السكون وكأن الموت رابض منها، فيتساءل عن الـديار التـي كانت روح الحبيبة تملؤها بعد أن أصبحت خالية من الأحبة، وكأن المـوت أطبـق عليها فتغيرت الحياة فيها إلى الموت. يقول عمرو بن معد يكرب[1]:

لِمن طَلَلٌ بـالعمق أَصـبح دارِسـا تُبـدلُ آرامـاً وعينَـاً كَوانـسا

ويقول أيضاً[2]:

لمـن طلـل بتيمـان فجنْـد كـأن عراصـه تَوشـيم بـرد

---

[1] – شعر عمرو بن معد ، تحقيق: مطاع الطرابيشي، مطبوعات مجمع اللغـة العربيـة، دمـشق، 1974، ص: 111. العمق: واد، والعين: بقر الوحش. والكوانس: المقيمة في كوانسها؛ أي بيوتها.

[2] – المصدر السابق، ص: 77. تيمان: موضع وقد وردت بتيمات. جند: جبل باليمن. والبرود وتوشـيمها مـن صناعات اليمن.

ويتساءل الطفيل الغنوي عن الطلل فيقول[1]:

لمــن طلــل بــذي خــيم قــديم   يلــوح كــأن باقيــه وشــوم

ويقول سلامة بن جندل[2]:

لِمن طَلَلٌ مثْـلُ الكتَـابِ المنَمـق   خَلا عهـده بـين الـصلَيبِ فَمطْـرق

أَكَـــب عليـــه كاتـــب بِدواتـــه   وحادثُـه فـي العـينِ جِـدةُ مهـرق

لأسماء إذْ تَهـوى وِصـالك إنهـا   كذي جدة من وحش صـاحةَ مرشـق

وقفتُ بِهـا مـا إن تَبِـين لـسائِلٍ   وهلْ تَفْقَـه الـصم الخَوالِـد منْطقـي

وماذا تَبكي مـن رسـومٍ محيلَـة   خَــلاء كَــسحق اليمنَــة المتَمــزق

فالشاعر يظهر هذا التبدل الذي حصل جراء الفراق والرحيل؛ فالمكان صامت بعد حياة مليئة بالحركة، والموت مقيم في هذا المكان بعد أن غادره أهله.

---

[1] – ديوان طفيل الغنوي، تحقيق: محمد عبد القادر أحمد، دار الكتاب العربي الجديد، 1986، ص: 111

[2] – ديوان سلامة بن جندل، ، تحقيق: فخر الدين قباؤة، نشر وتوزيع المكتبـة العربيـة، حـلب 1968. ص: 160/155. الصليب ومطرق: موضعان. حادثه: أي حادث ذلك الرسم كأنه جدة كتـاب. مهـرق: صـحيفة. المرشق: الظبية المادة عنقها الناظرة وهي أحسن ما تكون. مرشق: أي ترشقك بعينيها كما يرشق صاحب النبل. الصم الخوالد: آثار الديار الباقية.

وقد ذهب بعض الشعراء إلى ذكر اسم المحبوبة في المقدمة الطللية محـاولين إحياء المكان الذي أصبح لا حياة فيه بعد أن غادره أصحابه، فالشاعر بشر بن أبـي خازم يذكر اسم محبوبته (مية) في مقدمة قصيدته، فالـديار خلـت مـن الحبيبـة وأصبحت أطلالاً ساكنة خالية من الأهل والأحبة، فالموت حاصـل بفعـل الرحيـل وترك الديار، وهذا يؤدي إلى موت المكان لأن المكان لا يحيـا إلا بوجـود أهلـه والجماعات التي تسكنه، فالمشهد العام يوحي بالموت فالأهل تركوا المنازل والحبيبة غير موجودة، والرياح أتت على الأطلال وغيرت ملامحها، والأمطار جرفـت مـا تبقى فيقول[1]:

عفَــتْ أطْــلالُ ميــةَ بــالجفيرِ　　　فهــضب الــواديين فبــرق إيــرِ

تلاعبــتْ الريــاح الهــوج منْهــا　　　بــذي حــرضٍ معــالِم للبــصيرِ

وجــر الدامــسات بهــا ذُيــولاً　　　كــأن شَــمالَها بعــد الــدبورِ

وكان هذا حال الشاعر سلامة بن جندل حيث يقول[2]:

يا دار أسماء بالعلْيـاء مـن إضـمٍ　　　بين الـدكادك مـن قـو فمعـصوبِ

---

[1] – ديوان بشر بن أبي خازم، ، قدم له وشرحه مجيد طراد، دار الكتاب العربي، بيروت، 1994، ص: 36.

[2] – ديوان سلامة بن جندل، ص: 224. إضم والدكاك وقو ومعصوب: مواضع من بلاد تمـيم. حـوب: إثـم. المناسيب: شعر النسيب.

كانَــتْ لَنَــا مــرةً داراً فَغَيرهــا   مر الرياحِ بِـساقي التـرب مجلُـوبِ

هل في سؤالك عن أسماء من حوبٍ   وفــي ســلامٍ وإهــداء المناســيب؟

و في كل ما سبق يظهر كأن في حديثه عن الأطـلال كـان ينـاقش قـضية مصيرية لطالما أقلقته وأرقت ليله، وهي قضية الزوال والخلود، محاولاً أن يجعـل من حالته المنكسرة تسويغاً لعدم وجود السعادة، وذلك بإحساسه بالفناء، عن طريـق دمجه بين حالته النفسية القلقة وبين عدم وجود المحبوبة والأهل.

وبما أن هذا الطلل خال فإنه بالٍ فاقد للخلود، فالتغير الذي حصل على الطلـل هو تغير على الإنسان بصورة أخرى، فتقادم العهد على الطلل يعني أن الشاعر يفقد شبابه وحيويته ويقترب من مصيره الذي لم يكن يرغب فيه، فكـأن الـشاعر فـي الوقوف على الأطلال واستدعاء الذكريات يحاول أن يبدو متحـدياً لـسلطة الـدهر وحتمية الفناء، إلا أنه في قرارة نفسه كان يعلم أن حاله في ذلـك حـال المكـان، والتغير الذي أصابه سيصيب الشاعر أيضاً.

الملمح الثالث:الأنا المتضخمة – الفروسية والخلود

تجلت في الحياة الجاهلية مظاهر الصراع والقتال، ورافق هذا حديث عن الشجاعة والجبن، وقد عبر الشعراء في أثناء صراعهم مع خصومهم في ساحات القتال أو بعدها عن هذه المظاهر، ففي الوقت الذي تتميز فيه البطولة الفردية في أنها تعبر عن بطولة الفارس الفرد وقيمة أخلاقه وتضحياته وما يؤرق وجدانه ومشاعره، نجد أن البطولة الجماعية تعبر عن القبيلة.

يقول امرؤ القيس :[1]

وقد أغتدي والطير في وكُنَاتِـها   بمنْجـرِد قَـيد الأوابـِد هيكل

مكرٍّ مفَرٍّ مقْـبِـلٍ مدبرٍ معاً   كجلمود صخْرٍ حطه السيلُ من عـل

كُميت يزِل اللّبد عن حـال متْنه   كمـا زلتْ الصـفْـواء بالمتَنَزل

على العقْبِ جياشٍ كأن اهتزامـه   إذا جاش فيه حميـُه غَلي مرجل

مسح إذا ما السابحاتُ على الونَى   أثرن غُبـاراً بالكديـد المركـل

يطير الغُلام الخف عن صهواتـه   ويلوي بأثـوابِ العنيـف المثَقّل

فملاحظ في هذه الأبيات كيف أن امرأ القيس يخرج في رحلة الصيد في الصباح الباكر على صهوة فرسه التي يضفي عليها من الصفات التي تؤهلها لتكون خير فرس لخير فارس، ثم يبدع بالوصف الدقيق لهذا الفرس، فيصف جسمه وقوته وسرعته، ويسترسل في هذا الوصف الدقيق في معظم قصائده.

كما تظهر صفات البطل في امرئ القيس عندما يصرح لأعدائه بأنه قادر على قتالهم غير هياب مواجهتهم، بل إنه يصر على قتلهم والنيل منهم، وكيف أنه يوظّف فرسه الخارقة لخدمة غرضه في النيل من أعدائه. يقول :[2]

فإن تَدفنُوا الداء لا نُخْفـه   وإن تَبعثُوا الحرب لا نَقْعد

وإن تقـتلونـا نُقَتِلْكُـم   وإن تَقْصدوا لِدمٍ نَقْصـد

---

[1] ديوان امرىء القيس: 19-20

[2] ديوان امرىء القيس: 186.

إن هذا البحث عن الثأر الذي جعله يترك كل شهواته التي عايشها من قبلُ لَخَير دليل على هذه الذات الحائرة، لقد ترك كل شهواته وأعلن أن" اليوم خمر وغداً أمر" لأن في البحث عن الثأر شيئاً أسمى وأنبل من معاقرة الخمر واللهو بالنساء، فقد وجد فيه خير وسيلة للتسلي عن همه الوجودي الأكبر، وسؤاله الحائر في الدنيا من أنا؟ ولماذا حياتي؟

فعمد إلى الكر والفر بحثاً عن ذات جديدة وعن سلطة ربما تقدم له ما لم تستطع الشهوات باختلاف أشكالها وأنواعها أن تقدم، إنها شهوة السلطة والقوة التي قد تقدم له لذة من نوع جديد ومختلف، لذة التحكم والسيطرة. فراح يركض في الصحارى على خيله الذي حمله همه، وحمل هو صفاته، حتى انتهى أمره إلى السكون بعد الحركة، وغدا قتيل أحلامه الضائعة التي لم يظفر منها بشيء، ولم تكن كل محاولاته مع النساء والخمر أو البحث عن المجد إلا محاولة لفهم هذا الوجود، وإجابة أسئلة كثيرة جالت في خاطره وفكره.

وفي مقابل فروسية امرئ القيس التي تَمثلَ معظمها في الصيد نجد فروسية عنترة التي مثلت البطولة الفردية المعبرة المثبتة للذات، فسواد لونه صنفه ضمن طبقة العبيد التي لطالما كانت تتأرجح بين بعدين: الأول الاستسلام المطلق لأثر اللون وهذا سيقودها إلى التكيف مع واقع الخضوع والذلّ. أما الثاني فيتمثل في تمرد الإنسان على البناء الاجتماعي القاسي فيهب للعيش في جماعات خارجة عن سلطة الجماعة، أو يحارب قيوده الاجتماعية لينال حريته، ولذلك كانت عقدة اللون عند عنترة تمثل عقدة نقص حاول أن يتجاوزها بإظهار فروسيته وشجاعته:

إن تُغْدفي دوني القنَاع فَإنني ... طَب بأخذ الفَارِسِ المستَلئمِ[1]

[1] ديوان عنترة العبسي: 205. تغدفي: أي ترسلي قناعك، الطب: الرفيق بأخذ الشيء العالم بمحاولته، المستلئم: المسلح ويقال اللابس الدرع.

ولعل القناع الذي يقصده عنترة هو قناع العبودية الذي يحجب عنه حريته لسواد لونه في مجتمع هو الضي يضع معيار الحرية والعبودية، ولا يقيم كبير أهمية لإنسانية الإنسان.

وقد عبر عنترة بن شداد عن مشكلة اللون الأسود بصراحة وألح عليه في شعره وتحدث عنها بمرارة مفجعة، لأن اللون سلبه حريته وفق عرف المجتمع الجاهلي الذي يعيش فيه، فهو يعتمد إضفاء قيمة على السواد، وكأنّه يحاول الفخر بسواد لونه، ويحاول أن يوسع من دلالته الضيقة المقتصرة على الإنسان إلى أبعد من ذلك، فالمسك أسود اللون، ولكن لا يقال السواد من أهميته يقول:

لئن أك أسوداً فالمسك لَونـ ـي   وما لِسواد جِلْدي مـ ـن دواء
ولَكن تَبعـ ـد الفَحشاء عنـي   كبعد الأرضِ عن جو السماء[1]

ولم يقتصر عنترة على ذلك، بل حاول تجلية السواد بوصفه نسباً للشاعر في مواطن القتال:

أَنَا العبد الذي خُبرت عنْه   يـلاقي في الكَريهة أَلْفَ حرِّ
خُلقتُ من الحديد أشد قَلْباً   فكيفَ أَخَافُ من بيضٍ وسمرِ[2]

فشعوره بالغم والهم واضح لأن قومه يعيرونه بلونه، ويظلمونه بغيهم وقلة انصافهم له، على الرغم من أنه فارسهم وواحد منهم. فهو يدرك أن لا قيمة في قومه في حالة السلم، أما حالة الحرب فتظهر قيمته ويعلو شأنه، يقول:

ينَادونَني في السلم يا بـ ـن زبيبة   وعنْد صدامِ الخَيل يا ابن الأطايبِ
سيذْكُرني قَومي إِذَا الخَيلُ أَصبحتْ   تَجولُ بِها الفُرسان بين المضارِبِ
فإن هم نَسـ ـوني فَالصوارِم والقنَا   تُذَكرهـ ـم فعلي ووقْع[1]

---

[1] ديوان عنترة: 22

[2] ديوان عنترة: 111

ويتضح جلياً أن عنترة كان يعو من خلال فروسيته التي تتجاوز الحد، ولذلك كان القتال عنده يوم فرح وسرور من حيث إن قومه يعنون به ويولونه أهمية فائقة فيحس بكينونته ووجوده، فيقول:

أَحن إلى ضربِ السيوف القَواضبِ　　وأَصبـو إلى طَعنِ الرماحِ اللاـواعبِ
وأَشْتَاقُ كاسات المنون إذَا صفَـتْ　　ودارتْ على رأسي سهام المصـائِـبِ
ويطْرِبـني والخَيلُ تَعثُر بالقَنـَا　　حداةُ المنَـايا وارتعـ ـ ـاج المواكبِ
وضرب وطعن تَحتَ ظَل عجاجة　　كجنْحِ الدجى من وقْعِ أَيدي السلاهبِ[2]

فيوم الحرب كان عنده يوم فرح وسرور، إلا أنه كان يجد سعادته الحقيقية عندما يقتل خصومه معبراً بذلك عن وجوده:

شَفَى النفْس مني أو دنَا من شفَائِها　　ترديهم من حـ ـ ـالق متَصوبِ
تَصيح الردينياتُ في حجباتهـ ـم　　صياح العوالِي في الثقاف المثقَّبِ[3]

ومن هنا نستطيع القول إن أبرز ملامح التمرد عند عنترة بن شداد هي محاولته إعلاء ذاته إزاء الآخرين، إذ على الرغم من سواد لونه إلا أنه أعلى قيمة في فروسيته، فالفروسية كما يرى أدوينس،" صيحة التمرد ضد العالم، وغايتها إثبات الوجود والعيش بامتلاء حس الفروسية من هذه الناحية، حسن الكفاح ضد الدهر"[4] وبقدر العبودية وذلها تكون الفروسية وألقها، ويبعد الذل عن العزة ويكون مجد الفروسية.[5]

---

[1] ديوان عنترة:32
[2] ديوان عنترة:21
[3] ديوان عنترة:279
[4] أدونيس، علي أحمد سعيد، مقدمة الشعر العربي، دار العودة، بيروت،1971،ص 29
5 انظر: شفاقوج، لارا: اللون في نفس عنترة من خلال شعره- دراسة أدبية نفسية، رسالة ماجستير، الجامعة الأردنية، 1999، ص 81

كما تتضح البطولة أو الفروسية ملمحاً وجودياً عند شاعر آخر هو عمرو بن معدي كرب الذي كان يعبر عن بطولته الفردية في إطار قبيلته فكان يكثر من استخدام ضمير المتكلم المفرد، فقد فتن عمرو بعدة الحروب، وهي عدة الفارس وقد ذكرها في أكثر من قصيدة لأنها علامة الفروسية على ما يبدو، فعدته في القتال درع ورمح وسيف وقوس وسهم وفرس: يقول:

أعددتُ للحربِ فَضفَاضةً دلاَصاً تَثَنـى علَـى الراهـشِ

وأَجـرد مطرِداً كالرشَاء وسيـفَ سلاَمةَ ذي فَـائِـشِ [1]

ويبدو أن البطولة الفردية يكون فيها الشاعر البطل في ناحية، والجماعة أو القبيلة في ناحية أخرى، وتتبدى هذه الصورة واضحة عندما تتخلى القبيلة عن الفارس الشاعر في المعركة، حينها يتوقف الشاعر الفارس عن مدح القبيلة والفخر بها ويتحول إلى الإشادة بذاته فقط في المعركة بعيداً عن تكريس أثر الجماعة والقبيلة. وفي ذلك يقول عمرو بن معدي كرب:

ظَلَلْتُ كأنـي للرماحِ دريئةٌ أُقَاتِلُ عن أَبنَاء جـرمٍ وفَـرت

فلم تُغْنِ جرم نَهدها إذْ تَلاقَتَا ولكن جرماً في اللقاء ابذَعـرت

فَلَو أَن قَومي أَنْطَقَتْني رِماحهم نَطَقْتُ ولكن الرماح أَجـرت [2]

ويرى السموأل بن عادياء أن خير الموت ما كان في ساحة الوغى، وأن قومه الذين يفتخر بهم يموتون هذه الميتة ولا يرضون أن يكون موتهم في فراشهم حتف أنفهم:

وما ماتَ منا سيد حتْفَ أَنْفه ولا طُـل منا حـيثُ كان قَتيلُ

تَسيلُ علَى حد الظّبات نُفُوسنُا ولَيستْ علَى غَيرِ الظُبات تَسيلُ [1]

---

[1] ديوان عمرو بن معد يكرب: 121-122

[2] ديوان عمرو بن معديكرب: 44-45.

كما كان البطل منهم يحرص على اختيار خصمه فيفضل أن يكون من الملوك والرؤساء والسادة، والسراة والأبطال، وكل من له مكانة سامية فهم الأقوياء الذين يراهم كفواً لمبارزته، ليثبت لنفسه وللآخرين تفوقه وفروسيته وبطولته، فكان الشعراء الجاهليون يذكرون هذه المنازلات والمبارزات مع الأبطال في أشعارهم ويشيدون بقوتهم، فكلما كان العدو قوياً زاده ذلك فخراً واعتزازاً بنفسه.

ويقول المهلهل في مناجاة أخيه كليب:

خذ العهد الأكيد علي عمـرٍي	بتركي كل مـا حوت الديار
وهجري الغانيات وشرب كأسٍ	ولبـ ـسي جبة لا تستعـار
ولست بخالع درعي وسـيفي	إلى أن يخلع الليل النهـ ـار
وإلا أن تبيـد سـراة بكـ ـر	فلا يبقى لها أبداً أثـ ـ ـار[2]

وهكذا نجد البطولة الفردية غالباً ما كانت تمثل تعبيراً عن وجود صاحبها وذاته وكينونته أمام القبيلة والجماعة التي كانت تعلي من شأن الفارس البطل، فالحرب بأشكالها " كانت محوراً من محاور الحياة العربية قبل الإسلام لأن العرب كانوا من خلالها يحققون وجودهم ويحافظون على مواقعهم".

وإذا انتقلنا إلى نظرة الشاعر إلى تحقيق ذاته من خلال الدفاع عن القبيلة نجـد عدداً من الشعراء الفرسان الذين كانوا يعتقدون أن كل فارس يجب أن يتحمل مهمة الدفاع عن القبيلة وعن الشرف والكرامة، وأن العادات والتقاليد هي التي تخلق مـن الفارس فارساً فتحكم عليه بأنه شجاع لا يهاب الموت، وهذا ما جعل الجاهلي يبـذل روحه رخيصة فداءً للآخرين، في حين لا يعرف هذا الفارس أي مصير ينتظره بعد الموت، وما هو الطريق الذي يسلكه سوى أنه يشعر أن القبيلة تعني الكثير له، وأنها

---

[1] ديوان السموأل، تحقيق: عيسى سابا، دار صادر، بيروت، ص:91. ولا طل منا: وما أهدر دم منا: إنا لا نموت في فراشنا لكن نقتل، ودم القتيل منا لا يهدر.

[2] السندوبي، حسن، أخبار المراقسة وأشعارهم في الجاهلية وصدر الإسلام، المكتبة الثقافية، بيروت، ط2، ص:273

الملجأ والملاذ، وأنها المكان الذي يحس فيه بالدفء والأمن والاستقرار، ومن أجلها يضحى بحياته يقول عروة بن الورد [1]:

ألــيس عظيمــاً أن تُلــم ملمــةٌ　　　ولَـيس علَينَـا فـي الحقُـوق معـول

فإن نَحن لَم نَملك دفَاعـاً بِحـادث　　　تُلـم بِـه الأيـام فَـالموتُ أَجمـلُ

يقول: أليس من العار أن تحل بقومنا مصيبة دون أن يكون لي دور في دفعها عنهم، وهو يؤكد أن من لا يملك القوة في الدفاع عن أهله وقبيلته حين تلم المصائب بهم لا يستحق البقاء فيها ولا الانتماء إليها، فالموت في سبيلها أجمل وأقوم مـن أن يكون هو وأفراد قبيلته أحياء أذلاء.

ومن الشعراء من كان يعلي شأنه بتحدي الموت في إطـار قبيلتـه، مظهـراً شجاعته التي تبقى خالدة بعد موته، وكأنه يريد الوصول إلى الخلود بتخليد ذكره بعد الموت، يقول حاتم الطائي [2]:

أَخُو الحربِ إن عضتْ به الحرب عـضها　　　وإن شَـمرتْ عـن سـاقها الحـرب شَـمرا

وإنــي إذا مــا المــوتُ لــم يــك دونَــه　　　قَـدى الـشّبرِ، أحمــي الأنــفَ أن أتــأخّرا

فالشاعر يبذل أقصى جهده في خوض المعارك والموت في سـبيل الحريـة، حتى يبعد الذل عن نفسه وعن قومه، وبذلك يقدم الفرسان على الحـرب بـشجاعته ويأس مبعدين الخوف من قلوبهم.

كان الفارس يرفض الخرافات والحكايات التي تحد من فروسيته وشـجاعته، لذا نجده يخوض الحرب ويعرض نفسه للتهلكة والفناء يقول عروة بن الورد(1):

---

[1] – ديوان عروة بن الورد، ص: 68

[2] - ديوان حاتم الطائي، ص: 64، القدى: المقدار.

لعمري لئن عشرت من خشية الـردى نهـاق الحميـر إننـي لجـزوع

فَـلا وألَـتْ تلْـك النفـوس ولا أتَـتْ علَـى روضـة الأجـداد وهـي جميـع

فَكَيـفَ وقَـد ذَكيـتُ واشْـتَد جـانبي سـليمى وعنـدي سـامع ومطيـع

لـسان وسـيفٌ صـارم وحفيظَـةٌ ورأْي لآراء الرجـال صـروع

تُخَوفُني ريـب المنـون وقَـد مـضى لَنَـا سـلَفٌ: قَـيس معـاً وربيـع

إن الفارس الجاهلي يحاول أن يتشبث بالخلود، ولكن استمرار الحياة هو في صميم انقضاء الزمن، وانقضاء الزمان معناه السير الوئيد نحو الموت أو الانحـدار السريع نحو هاوية العدم"[2]، وهذا ما كان يقلق الجاهلي ويجعله "يدرك أن الموت قدر لا مهرب منه لينفض يده نهائياً من مسألة التشبث بدوام الحياة المادية، بل إن طبيعة الحياة وما يتخلل مسيرتها من أحداث قاسية، فضلاً عما يفعله علو السن بالجسد من ضعف وتهافت ومواجهة أداء جعلته يقلع عن ممارسة حلم الخلود الجسدي ويتشبث بالموت أحياناً ليتخلص من معاناة حياة الهرم"[3].

وقد أدرك الجاهلي بأن التشبث بالخلود مع دوام الحيـاة غيـر ممكـن "وأن الموت هو الحد النهائي الذي يتحدى القيم، ويكذب شتى مزاعم الإنسان، ويلقي على كل ما في وجودنا من آمال ظلال الفناء الأسود البغيض"[4].

---

[1] – ديوان عروة، ص: 64.

[2] – مشكلة الإنسان، ص: 118،.

[3] – عبد الجاد، محمود، هاجس الخلود في الشعر العربي قبل الإسلامي، ، آفاق عربية العدد العاشـر، تـشرين أول1986، ص: 98.

[4] – مشكلة الإنسان، ص: 117.

إلا أن الإنسان يميل إلى الخلود والبقاء، وقد حاول الفارس الجاهلي أن يكرس تلك الفكرة من خلال الأمل بالخلود بعد الممات والذي يتأتى من خلال الذكر الحسن والسمعة الطيبة في ذاكرة الناس، يقول زهير[1]:

فلو كان حي ناجياً لوجدته ... من الموت في أحراسه رب مارد

ألم تر أن الناس تخلد بعدهم ... أحاديثهم والمرء ليس بخالد

ولعل الفروسية والبطولة كانت طريقاً مهماً للشعراء الجاهليين عبروا من خلالها عن قلقهم وعن محاولاتهم المستمرة في تحقيق وجودهم وإثبات ذواتهم، ومحاولة للهروب من الموت، ذلك أنهم أرادوا تخليد ذكرهم في مقابلة فناء أجسادهم. فالقلق من الموت والفناء وسطوة الدهر وقهره لبطولاتهم كان يدفعهم إلى تحدي الموت نفسه بمواجهته في المعارك والقتال أو بالرغبة في الذكر الحسن الذي سيظل بعد موتهم.

<u>الملمح الرابع: الإغراق في اللذة.</u>

أ- **المرأة**:

حاول الشاعر الجاهلي إثبات وجوده وذاته من خلال المرأة، إذ أسبغَ عليها مجموعة من الصفات المميزة التي تصفها بالبعد عن كل دنس أو رذيلة، وكأنه بذلك ينأى بنفسه عن هذه الأمور ويسقط هذه الصفات على نفسه، ولهذا نجد عدداً من الشعراء اتكأوا على المرأة لإبراز ذواتهم، فالشنفرى يسقط على صاحبته صفات وصفت بأنها أحسن ما قيل في عفة النساء، ويبدو لنا أن هذه الصفات ما قيلت في تلك المرأة إلا لأن الشنفرى أراد أن يبين لقومه الذين نبذوه أنه مترفع عن الدنايا

---

[1] – شرح ديوان زهير، ص: 239.

التي يقعون فيها، وأنه وإن انخلع عن إطار القبيلة إلا أنه ما زال موجوداً وقادراً على أن يحب ويهوى من هي خير النساء، يقول[1]:

لَقَد أَعجبتْني لا سقُوطاً قنَاعهـا   إذَا مـا مشَتْ ولا بِذَات تَلَفت
تَبيتُ بعيد النومِ تهدي غبوقهـا   لِجـ ـارتها إذا الـهديـةُ قَلت
تَحل بِمنْجـاة من اللومِ بيتهـا   إذا ما بيوتٌ بالمذمـَة حلـت
كأن لها في الأرض نَسيا تقصه   على أمهـا، وإن تكلمك تَبلَت
أميمةُ لا يخزي نثاها حليلهـ ـا   إذا ذكر النسـوان عفتْ وجلت
إذا هو أمسى آب قُـ رة عينـه   مآب السعيد لم يسلْ أين ظَلَت

إن صاحبته مثالية في كل شيء، في مشيتها، وحيائها، وعفتها الأمر الذي يملؤه زهوا وإعجاباً بها، وامرأة كهذه هي موضع كل الثقة والتقدير والإعجاب، فهو وإن كان يعلي من شأن هذه المرأة، إلا أنه وبطريق غير مباشر يعلي من ذاته التي اختارت هذه المرأة، هذه الذات التي تحسن الاختيار، فلولا أن هذه الذات عندها مثل هذه الصفات لما اختارت المرأة التي تحمل الصفات ذاتها. وقد وصف سلامة بن الجندل عفة صاحبته بقوله[2]:

وعندنـا قَينَةٌ بيضـ ـ ـاء ناعمةٌ   مثل المهاة من الحورِ الخراعيبِ
تُجري السواك على غـ ـ ـر مفَلجة   لم يغْذُها دنَس تَحتَ الجلابيـبِ

فصاحبته عفيفة لم يلحق بها فحش، أو دنس فهي متسترة بلباسها حافظة لشرفها مع جمالها، وقوامها الحسن.

ويشبه قيس بن الخطيم مشيتها على الرمل وهي تسير بتؤدة، وبلا خيلاء وتبختر بالبقرة التي تسير على الرمل:

---

[1] شرح اختيارات المفضل: 515-518.

[2] ديوان سلامة بن جندل: 225-226

تمشي كمشي الزهراء في دمث رمل إلى السهل دونه الجرف[1]

أما علقمة بن عبدة فيقف عند خلق كريم تمثله صاحبته وهو عدم إفشاء السر، يقول:

منعمـةٌ مـا يستَطـاع كـلامها على بابها من أن تُزار رقـيب
إذا غاب عنها البعلُ لم تُفْشِ سـره وتُرضى إياب البعل حين يؤوب[2]

فهذه قيمة رفيعة تمثلها المرأة العربية في حفاظها على سر زوجها وعدم إفشائه فضلاً عن توفير أسباب الراحة والسعادة عند إيابه.

ومن هنا نجد أن محاولة الشاعر الجاهلي في إثبات ذاته وتضخيمها من خلال أنه لا يهوى أي امرأة، بل هو يهوى امرأة تمتاز بمجموعة الصفات التي تناسب ذاته، فهو قد قضى عمره فارساً شجاعاً، ومحباً عاشقاً ليثبت هذه الذات ويعلن عنها، مواجهاً العديد من العوائق التي فرضها عليه مجتمعه وبيئته، أو العوائق الخارجة عن إرادته كالموت والفناء وجهل المصير المحتوم، هذه المعوقات التي راح يواجهها معلناً أنه يمتلك فعل الإرادة والمبادرة، وأنه صاحب قدرة على المواجهة.

إن الشاعر الجاهلي يقف أمام المرأة محاوراً مجادلاً لإبراز الصفات التي يرغب في إسباغها على ذاته، فالمرأة حاولت ثني الرجل في المجتمع الجاهلي عن الغزو حرصاً منها عليه وخوفاً لفقده، لكنه واجه هذه المحاولات بإصرار الفارس الذي يرى في نصح المرأة له عذلاً ودعوة إلى التخاذل عن تحقيق وجوده.

يقول عروة بن الورد:

أَقلّي عليّ اللـ ـ ـوم يا ابنةَ منْذرٍ ونَامي، فَإن لَم تَشْتَهي النوم فَاسهرِي
ذَرِيني ونَفْسـي أم حسان، إننـي بِها قَبلَ أن لا أَملك البيع مشْـ ـتري

---

[1] ديوان قيس بن الخطيم: 108

[2] شرح اختيارات المفضل، ج3: 1579.

أحاديثُ تَبقَى والفَتَى غَيـ ـر خَالِد إذا هو أمسـى هامةً تَـ ـحتَ صيرِ

ذَريني أَطُوفُ في البِلاد لَعلنـ ـي أخليك أو أُغنْيك عـ ـن سوء محضـ ـرِ

فَإن فَاز سـ ـ ـ ـهم لِلْمنية لَم أكُن جزوعاً، وهل عن ذاك مـ ـن متَأخـ ـرِ

وإن فَاز سهمي كفـ ـكم عن مقاعد لكم خلفَ أدبارِ البيوت ومنظـ ـ ـ ـرِ[1]

فهو يخاطب عاذلته طالباً منها أن تقال لومها له، فهو لا يتحمل حياة الفقر والهوان، لأنه يرى الفقير شر الناس، وهو يطلب منها أن تدعه وشأنه مجسداً إحساسه باليأس، الأمر الذي يحتم عليه الخروج للغزو، ويضع لذلك تصوراته المنطقية، فإما الفوز بالمال والثروة، ومن خلالها يحتسب المجد والرفعة، ويحقق وجوده في قبيلته. وإما الموت الذي يعده نتيجة حتمية للحياة، ولكنه يرى أن الموت في السعي لطلب المال والعلا إنما هو تخليد للذكر، فإن كان لا يستطيع أن يحيا بجسده، فإنه سيحيا بذكره الحسن وخصاله الحميدة.

إن تكرار (ذريني) غير مرة، يدل على أن الشاعر يرى وجوده عبئاً ثقيلاً على زوجته، فلا بد له من التحرر من واقعه، فبقاؤه على تلك الحالة يسؤوه ويسؤوها.

أما الشاعر أسماء بن خارجة فيظهر أنه ساخط على العاذلة التي ألحت في عزله، فيقول:

إني أُسائـِ ـلُ كُل ذي طـ ـ ـ ـب ماذَا دواء صبابة الصـ ـ ـبِ؟

ودواء عـ ـ ـاذلة تُبـ ـاكرنـ ـ ـ ـي جعلت عتابي أوجب النحـ ـبِ

أو ليس من عجبٍ أُسائِلُكُـ ـ ـ ـ ـم: ما خَطْب عاذلتي وما خَطْبِـ ـي

أبِها ذَهاب العقْـ ـ ـل أم عتَبـ ـ ـتْ فَأزيدها عتْباً علـ ـى عتْـ ـ ـبِ

أو لم يجربني العـ ـ ـ ـ ـواذلُ أو لم أبلُ من أمثَالِها، حسـ ـبـ ـي[1]

---

[1] الأصمعيات: 43

وأما سهم بن حنظلة فيعلن عصيانه العواذل، ويبذل نصحه لمن يرجو الغنى، أن لا يقعد عاجزاً، وإنما ينطلق في الأرض، حتى يصادف المال أو يلقي مصيره، يقول:

إن العواذلَ قَـ ـد أتْعبنن ـ ـي نَصـ ـبـ ـا   وخلتهن ضعيفات القُـ وى كُذُبـ ـ ـا

الغادياتُ على لَومِ الفَ ـ ـتَى سَفَه ـ ـ ـاً   فيما استفاد ولا يرجِعن مـ ـ ـا ذَهـ ـبا

يا أَيها الراكب المزجِي مطيـ ـتـ َـ ـ ـه   لا نعمةَ تَبتَغي عنْـ دي ولا نَـ سبـ ـا

اعصِ العواذلَ وارمِ الـ ـيلَ عن عرضٍ   بذي سبِيبٍ يقَاسـ ـي لَيـ ـله خَبَـ ـبا

حتى يصادفَ مالاً أو يـ ـقالَ فتـ ـ ـىً   لاقى التي تَشعـ ـ ب الفتيان فانشعبا[2]

إن فعل الإرادة عند الشاعر يتمثل في عصيان العواذل، فلا بد له من موقف يتخذه قبل أن يبدأ رحلته على فرسٍ نعته بأوصاف النجابة والسرعة، كي يصل إلى مبتغاه من المال الذي يحقق الثروة، وبذلك يجر عليه المجد المؤثل؛ فإما المال والعيش الكريم، وإما الموت في طلبه، وكلاهما أشرف من القعود وسؤال مولى السوء.

وعصيان العواذل ليس أمراً سهلاً، ذلك أن العاذلة دائمة العذل لا تفتأ تعذل صاحبها عن بلوغ المعالي خوفاً وإشفاقاً، وفي ظل ذلك يظهر صوت الشاعر جلياً، فيعلن عصيانه للعواذل، داعياً غيره ممن يرتجي المجد أن يفعل مثله ويمضي في طريق تحقيق المثل الاجتماعي الأعلى.

ويهدد تأبط شراً عاذلاته، إن لم يكففن عن عذله بالهيام على وجهه في الأرض، وإن سألن عنه فلن يأتيهن أحد بخبر، يقول:

عاذلتي إن بعض اللـ ـ ـومِ منْفَعةٌ   وهل متاع وإن أبقيتُه بـ ـ ـاق

إني زعيم لَئِن لَم تَتْركُوا عـ َـ ـذْلي   أن يسألَ الحي عني أهلَ آفاق

---

[1] الأصمعيات: 48-49

[2] الأصمعيات: 53. نصبا: تعبا.أزجى مطيته: ساقها ودفعها. رماه عن عرض: أي عن شق وناحية لا يباليه، بذي سبيب: يعني فرساً. الخبب: ضرب من العدو. تشعب الفتيان: تفرقهم وتهلكهم، عنى بها المنية.

أن يسألَ القوم عني أهلَ معرفَـ ـة فلا يخبرهم عن ثابـ ـت لاق[1]

فالشاعر لا ينكر أن في بعض هذا العذل منفعة له، ولكنه يجادل العاذلة محاولاً استرضاءها تارة، وإقناعها تارة أخرى، فهو ينظر إلى فلسفة الحياة والفناء نظرة من يقول: وهل متاع يسلم على الدهر؟

فهذا المتاع إما أن يغنيه أو يفنى دونه، ومهما اجتهد في إبقائه فإنه معرض للزوال، فلم الحرص على هذا المتاع؟ ولم هذا التعنيف في اللوم الذي ربما تجاوز حد الرفق؟ وربما وصل درجة الظلم، وهو لذلك يحث عاذلته أن تقصد في لومها وأن لا تتجاوز الحد الذي يحتمله.

ومن هنا يكشف عن عمق إحساسه بالعذل، وعن أثره السيئ على نفسه، فإذا استمرت العاذلة بلومها وعتابها فإنه كفيل أن ينأى بنفسه إلى موطن آخر، ويهيم على وجهه متجاوزاً البدو إلى الحضر، فالمسألة وجود أو عدم، والشاعر عازم على تحقيق ذاته مهما كلّفه ذلك.

وهنا تتبدى النظرة الوجودية التي ينظرها الشاعر إلى مجتمعه القبلي، فإصراره على الفعل يعني وجوده، والعاذلة تريد سلبه ذلك الوجود، بثنيه عن فعل ما يريد، وتحقيق وجوده يتمثل في فعله ومبادرته، وكأنه يصرخ ويقول "أنا معذل إذن أنا موجود وجوداً عميقاً"[2].

فجدال الشاعر مع العاذلة من جهة، وصراعه مع الفناء الذي يتربص به من جهة أخرى، يجعلانه ينتصر على نفسه بفعل الإرادة، وذلك بعصيانه العاذلة، وبمواجهته الفناء، وبهذا فإنه لن يخشى الموت، وينطلق إصراره لتحقيق ذلك من رده على العاذلة، فيشبهها بالحمام الذي ينوح على فراخه دون أمل برجوعها، وكذا الشاعر لن يجيب عاذلته، ولن يرضخ لها، وسيمضي في طريقه مثبتاً وجوده.

---

[1] المفضليات: 30

[2] عبد الجليل، حسني، العذل في الشعر الجاهلي، مكتبة الآمال، القاهرة، 1989، ص: 87-88

إن الجاهلي أحس بحقيقة وجوده، وحاول أن يجابه قضايا مجتمعه المختلفة من خلال إثبات ذاته، والسعي وراء مثلٍ أعلى أوجدته قيم ذلك المجتمع، وعلى ذلك يمكن أن نفسر ظواهر كثيرة تجلت في المجتمع مثل الفروسية ونظرته إلى الموت والصعلكة وغيرها.

وقد ظهرت العاذلة في الشعر الجاهلي بمثابة القوة التي تريد أن تحد من حرية الرجل المطلقة في الحياة، فهي لا ترغب أن يسلك مسلكاً فيه بعد عما تتصوره من إطار معين للسلوك، وبالمقابل وقف الرجل موقفاً مضاداً، رافضاً أن يحصر نفسه وسلوكه في إطار لا يحقق ذاته أو لا يتوافق مع طبيعته ورغبته في تحقيق وجود ملئ بالقيم في حياته وتخليد ذكره بعد الموت[1].

ونجد في الشعر الجاهلي جماعة من الشعراء على رأسهم امرؤ القيس وطرفة والأعشى يتخذون من المرأة غاية يحققون وجودهم من خلالها، فإذا بـ المرأة تمـلأ قصصهم متحولة إلى محور للمغامرات والعلاقات الجسدية.

فالحب عند امرئ القيس يمثل صورة مضادة للحب في الـشعر العـذري، إذ تتجسد فيه المادية والحسية وتعدد الحبيبات، وكون الحب عارضاً وطارئاً، ولذلك فإن امرأ القيس لا يحب المرأة لذاتها، وانما لتحقيق رغبة عارضة تروي لذته. يقول عنه ادونيس في هذا السياق: "نشوة عابرة يتبعها شعور بالمرارة يدفع إلى اقتناص نشوة أخرى، إنها لذه تَعد بإرواء ظمأ لكنها لا تروي أبداً، ... والجـنس كلـذة خالـصة يتضمن إنكار الآخر كشخص، ولا تعود المرأة في هذا المنظور إلا واحـة وراحـة للعاشق، فالعاشق هنا يبقى في حدود أناه، وفي حدود إرواء نهمه الجنسي، ولذلك لا يصل إلى المرأة ولا يصل إلى الكون إلا من خلال المرأة، وهكذا حين يصور لنـا شعر امرئ القيس كيف تفلت منه المرأة يصور لنا في الوقت ذاته كيف يفلت منـه

---

[1] المصدر نفسه: 35

الوجود، فحين يحول الرجل المرأة إلى وسيلة للذته، ولا ينفصل عنها كآخر وحسب، وإنما ينفصل كذلك عن الكون"[1].

انصرف امرؤ القيس إلى المرأة كثيراً بوصفها إحدى المتع التي تحقق ذاته، غير أن هذا لا يشبع إلا رغائب جسدية، تتضخم من خلالها هذه الذات التي لا ترى إلا نفسها، فهو يغري المرأة فيدرك منها غايته لأنها متيمة به، مقبلة عليه، يلقاها حيناً بالشوق والمودة وحيناً آخر يتواقح معها بكل فجور وواقعية سافرة [2].

ويؤكد هذا تلك القصص الفاحشة التي يعج بها ديوانه، ويقول عنه إيليا حاوي: إنه كان" إباحياً، تبع نساء، تنقل بينهن، وإنه كان ينظر إلى المرأة نظرة مادية تغلب عليها المتعة العابرة، كأنها أداة من أدوات اللهو، يستكمل بها عدة المجون والتهتك"[3].

إنه يتباهى بهذا اللهو والمجون، فهو لا يأسر قلب الفتاة البكر فقط، بل يأسر قلب المتزوجة أيضاً، وكان يقتحم العقبات ويكسر حاجز المألوف من أجل تحقيق رغباته وذاته، فهو يتجاوز حراساً لو ظفروا به لقتلوه :[4]

وبيضة خدرٍ لا يرام خباؤهـا   تمتّعتُ من لهو بها غير معجـل
تجاوزتُ أحراساً وأهوال معشرٍ   علي حراصٍ لو يشرون مقتلـي
فجئت وقـد نضت لنوم ثيابها   لدى الستر إلا لبسـة المتفضـل

ويقول أيضاً : [5]

فمثلك حبلى قد طرقْتُ ومرضع   فألهيتهـا عن ذي تمائم محـوِل

ويقول :[6]

تصد وتُبدي عن أسيل وتتقـي   بناظرة من وحش وجرة مطْفـل

---

[1] أدونيس، علي أحمد سعيد، كلام البدايات، دار الآداب، بيروت، 1989 ص47

[2] حاوي، إيليا، امرؤ القيس شاعر المرأة والطبيعة، دار الثقافة، بيروت، 1981، ص38

[3] المرجع نفسه ص5

[4] ديوان امرىء القيس: 13-14

[5] المصدر نفسه: 12

[6] المصدر نفسه: 16

إنه بهذا التهور الذي يظهره للوصول إلى المحبوبة ليشكل صورة واضحة المعالم، على أنه غير خائف من الموت، بل إنه يقبل عليه محباً.

وتباهيه بالوصول إلى المرأة المنيعة وإظهار القدرة في تجاوز الحراس تعكس بعداً نفسياً آخر، إنه يعظم من ذاته، ويفتخر بها عله يواجه هذا الهم الكبير، هم الفناء والتناهي.

وتظهر المرأة عند امرئ القيس عادة بهذه الصورة التي تظهرها وكأنها مفتونة به ولا تستطيع رفض طلباته، ولكنه ويرسم صورة واضحة لملامح شخصيته الأرستقراطية التي تُفتَن النساء بها، وكيف أنه ما يلبث أن يحب امرأة حتى يحب أخرى وكأنه يريد أن يقول: إنه مرغوب عند النساء، وهو عندما يقف على أطلال محبوبته إنما يذكرها ليذكر ذاته، فما يكاد يذكر أطلال المحبوبة حتى ينتقل إلى محبوبتين أخريين، فتجد في المعلقة ثلاث نساء: حبه الذي يقف على أطلاله ثم أم الحويرث وأم الرباب، حتى لا يعرف القارئ أو السامع لهذا الشعر أي منهن يبكي في بداية المعلقة إذ يقول : [1]

وإن شـ ـ ـفائـ ـي عـ ـبرةٌ مهراقة   فهل عند رسم دارس من معـ ول
كدأبـ ك من أم الحـ ويـ رث قبلهـ ـ ـا   وجارتهـ ا أم الربـ اب بمـ أسـ ل
ففاضت دموع العيـ ن مني صـ ـبابـ ة   على النحر حتى بل دمعي محملي

وكذاك مثل قوله:[2]

ألا عم صباحاً أيـ ـ ـها الطللُ البالِي   وهل يعمن من كان في العصر الخالـ ي
وهل يعمـ ـ ـ ـ ـ ن إلا سعـ يد مخَلد   قليـ لُ الهمـ وم ما يبيـ تُ بأوجـ ـ ـال
وهل يعمـ ـ ـ ن من كان أحدث عهده   ثلاثيـ ن شهـ راً في ثـَ ـ ـلاثة أحـ وال
ديـ ـ ـار لسلمى عافياتٌ بذي خَـ ال   ألـ ح عليها كُل أسـ حم هطّـ ـ ـ ـ ال
وتَحسـ ـ ب سلمى لا تزال كعهدنا   بوادي الخُزامى أو علـ ـى رأسِ أوعال
ليالي سلـ ـ مى إذ تُريك منَـ صبا   وجيداً كجيـ د الرئـ ـ م لـ يس بمعطَال

[1] ديوان امرىء القيس: 9

[2] المصدر نفسه: 27-28

فتواصل امرئ القيس مع المرأة يشبع لذة فيه ويحقق وجوده الذاتي فالمسألة ليست مسألة حب وإنما لذة الامتلاك.

ولهذا يصف أدونيس سلوك امرئ القيس في الأبيات السابقة مع المرأة باعتباره: "سلوك فارس مع فريسة، تستسلم له، لكن بعد مقاومة وتمنع، وهي تستسلم بزهو عاشقة افتتنت به، فلغة الحب مأخوذة هنا من لغة الحرب، والحب هنا هو نفسه حرب: معركة – تخطيط – هجوم على المكان الذي تتحصن فيه المرأة المحبوبة، حصار إلى أن تستسلم "[1].

أيقن امرؤ القيس أن حياته لا تشكل شيئاً ذا قيمة، وأنه يرغب بالمزيد، ولكن هذه الحياة لا تستطيع أن تضمن له همه الوجودي الذاتي، ولا تعطيه لحظة واحدة من الراحة النفسية التي يتمنى، فتبوء كل محاولاته بالفشل، فما يجد حلاً إلا في الاستزادة من متع الدنيا طالما أنه فانٍ، وليس شيء أبلغ من تردده على الحسان الواحدة تلو الأخرى ليظهر ذلك.

ولا يعد ذلك من باب الفجور الصرف، إن في هذا الفجور الظاهر معنى أعمق، إنه يبحث عن شيء يشغل فكره الحائر ونفسه الضائعة. ولذا فعندما قتل أبوه ظهرت شخصية أخرى فتنت بالقتل وأخذ الثأر وتجييش الجيوش. وعلى هذا النحو تظهر شخصية امرئ القيس الفردية في إطار حديثه عن المرأة، شخصية الشاب السعيد المحظوظ المدلل الذي لا يشغله في حياته سوى صاحباته وأصحابه.

أما الأعشى فقد حصر تعبيره عن مشكلته الوجودية في شعر الخمر والمـرأة، فهما يمثلان وجوده وحياته، ويتكئ الأعشى على مغامرات غرامية لا تختلـف فـي مضمونها عن غراميات امرئ القيس، فهو يعتمد في تصوير ذلـك علـى القـصة الشعرية، كأن يكون الشاعر مفتوناً بفتاة صغيرة، يرسل من أجلها رسولاً خاصاً، ثم يتجه بعد ذلك إلى زيارتها ويسهب في وصف مغامرته تلك، فيقول(2):

---

[1] أدونيس، كلام البدايات: ص45-46

[2] ديوان الأعشى الكبير، ص: 16-17.

ولَقَـ ـ ـد غَيِنْـ ـ ـتُ الكَاعِبـ ـ ـا ت أَحـ ـ ــظ مـ ـ ــن تَخْبابِهـ ـ ــا

وَأَخُـ ـ ـون عَفْلَـ ـ ـةَ قَومهـ ـ ـا يمـ ـ ــشُون حـ ـ ــولَ قبابِهـ ـ ــا

حـ ـ ـذراً عليهـ ـ ـا أن تُـ ـ ـرى أو أن يطَـ ـ ـ ـ ـ ــافَ بِبابِهـ ـ ـ ـ ــا

فَبعثْـ ـ ـ ـتُ جِنيـ ـ ـ ـا لنَـ ـ ـ ـا يـ ـ ــأْتي بِرجـ ـ ــع خطَابِهـ ـ ــا

فَتَنَازعـ ـ ـا سـ ـ ـ ـر الحـ ـ ـدي ث فَـ ـ ــأَنْكَرت فَنَـ ـ ـزا بِهـ ـ ــا

عـ ـ ـضب اللـ ـ ـسانِ مـ ـ ـتقن فَطـ ـ ـن لِمـ ـ ـا يعنـ ـ ـي بِهـ ـ ـا

صـ ـ ــنع بِلِـ ـ ـينِ حـ ـ ـ ـديثها فَـ ـ ــدنَتْ عـ ـ ــرى أسـ ـ ــبابِها

قالَـ ـ ـتْ: قَـ ـ ـضيتُ قَـ ـ ـضيةً عـ ــدلاً لنَـ ــا يرضـ ــى بِهـ ــا

فَأرادهـ ـ ـا كَيـ ـ ـفَ الـ ـ ـدخُو لُ، وكَيـ ــفَ مـ ــا يـ ــؤتَى بِهـ ــا

فـ ـي قُبـ ـة حمـ ـراء زيـ ـ ـ نَهـ ـ ـ ـا إِئْـ ـ ـتلاقُ طبابِهـ ـ ـ ـا

ودنَـ ـ ــا تَـ ـ ــسمعه إلـ ـ ــى مـ ــا قـ ــال، إذ أوصـ ــى بِهـ ــا

إن الفتـ ـ ـ ـ ـاةَ صـ ـ ـ ـ ـغيرةٌ غـ ـ ـر فـ ـ ـلا يـ ـ ـسدى بِهـ ـ ـا

ويستكمل الأعشى مغامرته هذه باقتحام خيمتها حتى يصل إلى المتعـة التـي يحقق من خلالها وجوده بل إن الأعشى يتباهى ويتفاخر بهذا الوصف الماجن لعلاقته بالمرأة.

فيرى أن امرأ القيس وغيره ممن تبعوا خطه كانوا رجالاً متهالكين على الدنيا، لا يرون فيها غير الشهوات. ويرى عبيد أن في هذا التمتع بالشهوات إسفافاً وبعـداً عن المعالي، فامرؤ القيس ظل يتلهى بالخمر والنساء حتى فاته إدراك وتره، فعبيـد يذم امرأ القيس على هذا الانكباب على الدنيا. ويرى في هذه الشهوات انتقاصاً لعقل الإنسان إذا تمادى فيها .

إن الحياة عنده ليست حياة تمتع ولهو، وإنما هي الجد والعمل في هذه الدنيا :

ولا أجالس صباحاً أحادثُه   حديثَ لغو فما جِدي بمصباح [1]

وهو إن يشرب خمراً أو يدفع لها ثمناً، فإنه سرعان ما يصحو من هذه الغفوة لأنه يعرف أن قدراً لا مفر منه ينتظره :

إن أشْربِ الخَمر أو ارزأ لَها ثَمنَاً   فَلا محالـة يومـاً أنني صاحـي

ولا محـالَةَ من قَبـرٍ بمـحنيـة   وكَفَنٍ كـــسراة الثـور وضاحِ [2]

وإذا ما تعرضنا لشاعر آخر هو طرفه بن العبد نجد أن القلق الوجودي عنـده دفعته إليه هذه (الأنا) المتضخمة وتأمله لطبيعة الحياة والوجود، ويظهـر أن قلـق الشاعر إزاء الموت وتأمله إياه، قد دفعه إلى موقفه العابث والتمتع بلذائذ الحياة، وهو بذلك يعبر عن القلق الوجودي الدفين الذي يعتري نفسه، فهو يعـرض المعـضلات التي تعترض حياته، فيتأمل الموت في حساسية شاعر، فلقد فقد طرفة والده مبكـراً "أي أنه فجع بفاجعة الموت، وهو حدث، فساء ظنه بحكمة الحياة والموت، وإن فكرة الموت ولجت إلى ضميره بعقدة العدم والعبث واللاجدوى"[3].

فقد كان طرفة في تواصله مع المرأة يصدر عن نظرة تأملية كان الموت دافعاً إليها "إن طرفة ذو اتجاه فلسفي واضح يقترب إلى النزعة الأحادية المعاصرة"[4].

---

1 ديوان عبيد، ص 38

[2] المصدر نفسه: ص 34

[3] – ايليا حاوي، في النقد والأدب، ص: 237.

[4] - حاوي، إيليا، الحطيئة في سيرته ونفسيته وشعره، ، دار الثقافة، بيروت، 1981. ص: 40

فطرفة يواجه عالم المرأة بأدوات الشاعر الجاهلي نفسها، فيصور العلاقة مـع المرأة حرماناً يروض النفس، ويستدرك من ذلك الحرمان أرضية تـشكيل المعانـاة المفترضة في مقاطع النسيب والطلل بوجه عام، لكن طرفة في لوحة المـرأة فـي شعره يظهر لنا جزءاً من إحساس الاغتراب الذي كان يعيشه، فهـو حـين يقـرن صورة الحبيبة بالظبية يصر على أن تكون تلك الظبية منفردة عن مجموعتها التـي تنتمي إليها إذ يقول:

خَـذُولٌ تُراعِـي ربربـاً بِخَميلَـة تَنَـاولُ أَطـرافَ البريـرِ وتَرتَـدي[1]

وتبقى الحبيبة حلماً يستحيل تحويله إلى واقع، فهي بعيدة بعد الوهم الذي يدرك الشاعر أنه أبعد من أن يناله، في قوله:

فَكيـفَ صـبوتَ أو تَرجـو مهـاةً منَعمــةً تُـــزار ولا تَـــزور[2]

وتشكل حقيقة اغتراب طرفة عن مثاله الأنثوي واغتراب المثال الأنثوي عـن أرضه أمران ملحوظان في شعره، حتى لكأن المرأة هي الطيف الذي لا يوجـد إلا في عالم الحلم، يقول[3]:

سما لَكَ من سلْمى خَيـالٌ ودونَهـا ســواد كَثيــبٍ عرضــه فَأمايلُــه

فَذُو النيرِ فَالأعلام من جانبِ الحمى وقُف كَظَهرِ الترسِ تَجـرِي أَسـاجِلُه

وأنى اهتَدتْ سلْمى وسـائِلَ بيننَـا بـشَاشَةَ حـب باشَـر القَلْـب داخلُـه

---

[1] – ديوان طرفة: ص 26.خذول: ظبية. الربرب: القطيع من الظباء. الخميلة: أرض سهلة ذات شجر. تنـاول أطراف البرير: أي تضع يدها على ساق الشجرة وتمد عنقها فتتناول ما فاتها من أغصان الشجر المثمرة.

[2] – الديوان، ص: 154.

[3] - الديوان، ص: 127-128. الكثيب: ما اجتمع من الرمل وارتفع، وسواد كل شيء: شخصه وما يبدو منـه، وأمايله: جمع أميل وهو الجبل. كظهر الترس: أي مستو، والقف: ما غلظ مـن الأرض. والأعـلام: الجبـال. الأساجل: مجاري الماء، وقيل أراد السراب. الخنيف ذلاذله: أي شمر وأسرع وهو مثل في السرعة.

وكم دون سلْمى من عـدو وبلْـدة — يحار بِهـا الهـادي الخَفيـفُ ذَلاذلُـه

يظَـل بِهـا عيـر الفَـلاة كأَنـه — رقيـب يخَـافي شَخْـصه ويـضائله

وما خلْتُ سلْمى قَبلَهـا ذَاتَ رجلَـة — إذَا قَـسورِي الليـل جِيبـتْ سـرابِلُه

وقَد ذَهبـتْ سـلْمى بِعقْلـك كُلـه — فَهلْ غَيـر صـيد أَحرزتْـه حبائِلُـه

فهذا الاغتراب الذي يظهر عند طرفة في قصته مع المرأة نـابع مـن قلقـه الوجودي إزاء الموت، هذا القلق الذي بدا ظاهراً في شعره.

وفي خطابه لمحبوبته يظهر القلق الوجودي بارزاً حين يقول[1]:

فإن مت فـانعيني بمـا أنـا أهلـه — وشقي علي الجيـب يـا ابنـة معبـد

ولا تجعليني كـامرئٍ لَـيس همـه — كهمي ولا يغْنـي غنَـائِي ومـشْهدي

[1] - ديوان طرفة بن العبد: 56.

ب- الخمر والقيان:

إن الصلة بين الشعر والغناء صلة قوية قديمة حتى تصل إلى نشأة الشعر وبدايته، وقد ذكر ناصر الدين الأسد أن للقيان أثرين كبيرين في حياة الشعراء الجاهلين، أولهما عام في حياة الشاعر وتوجيهها، وثانيها خاص في عاطفة الشاعر.[1]

ومن خلال هذين الأثرين نجد عدداً من الشعراء الجاهليين ذهبوا إلى ذكر الخمر وتصوير القيان في أشعارهم محاولين بذلك إثبات ذاتهم ووجودهم من خلال هذه المجالس التي كانت القينة محورها سواء في الحانات العامة أو عند الممدوحين أو في جلساتهم الخاصة.

فمثلاً نرى امرأ القيس فيما روي عنه أنه كان لاهياً عابثاً قبل قتل أبيه وكان يطوف في أحياء العرب، فإذا صادف غديراً أو روضة أو موضع يد، أقام فذبح لمن معه في كل يوم، وخرج إلى الصيد فتصيد، ثم عاد فأكل وأكلوا معه، وشربوا الخمر وسقاهم، وغنته قيانه[2] محاولاً إعلاء هذه الأنا معبراً عن هذا الوجود، مستمتعاً باللذات جميعها يقول:

سموتُ إليـها بـَعدما نَام َأهلُهـا ... سمو حبابِ الماء حالاً على حـال

فَقَالَتْ: سباك الله، إنك فَاضحـي ... ألستَ ترى السمار والناس أحوالي

فَقُـلْتُ يمين اللهِ أَبـرح قَاعـداً ... ولَو قَطَعوا رأْسي لَديك وَأَوصالِـي

حلَفْتُ لَها باللهِ حلْـفَـةَ فَاجِـرٍ ... لَنَاموا فَما إن من حديث ولا صـال

فَلَما تَنَازعنَا الحديـثَ وَأَسمحـتْ ... هصرتُ بِغُصنٍ ذي شَماريخَ ميـال

وصرنَا إِلى الحسنَى ورق كَلامنَا ... ورضتُ فـذلتْ صعبةً أي إذلال[3]

---

[1] الأسد، ناصر الدين، القيان والغناء في العصر الجاهلي، دار المعارف، مصر، ط2، 1968،ص:164

[2] المرجع السابق: 164

3 ديوان امرىء القيس:31-32. الصالي: مصطلي النار. هصر: جذب إليه. الشماريخ: الواحد شمروخ: غصن دقيق. رضت: أي أنه روضها.

فهو يصور حياة الشاب المترف اللاهي الذي يحاول البحث عن وجوده في مجتمعه من خلال هذا المجون واللهو.

وأما لبيد فيظهر الخمر والقيان عنده ظهوراً جلياً، وكأنه يطبع نفسه بهذا الطابع متفرداً عن غيره، يقول في معلقته واصفاً الخمر والحانة والقيان:

بلْ أَنْت لا تَدرِين كَم من لَيلَـة	طَـلْق لَذيذ لَهوهـا وندامها
قد بت سامرها وغايـة تاجـر	وافَيت إذ رفعتْ وعز مدامها
أُغلي السباء بكل أدكَن عاتـق	أو جونَة قُدحتْ وفُض ختَامها[1]

تلعب الخمر دوراً ثنائياً ضدياً، فإن حقّ أن توصف بشيء وصفت بأنها حالة من تداخل مجموعة من القيم عند الإنسان. فهو مدفوع بغرائزه التي يشترك مع الحيوان فيها إلى تحقيق ذاته وإشباع رغباته، لكنه يختلف عنه في أن العقل يلعب دور المراقب المطلع الضابط. والإنسان أيضاً بوحي من فطرته مدفوع نحو إشباع قيم الفضيلة التي تشعره بنوع من الاستقرار والهدوء.

الخمر حالة تلتقي فيها القيمتان وإن غيبت قيمة الفضيلة، إلاّ أنها تكون حاضرة بأفعال وانعكاسات تؤديها الشخصية أثناء معاقرتها الخمر، ومع غلبة قيمة الحاجة فإن الضابط المنظّم يغَيب والسؤال الأهم: هل كان تغييبه قصداً لتغييبه أم أن قيمة الحاجة طغت وحسب؟

إن عملية تغييب الضابط هي الأهم في هذا المحور، لماذا يغيب؟ ما الدوافع الكامنة وراء تغييبه؟ لعل في حياة الجاهلي عموماً والشاعر خاصة ما يشبع تَوقَ النفس لِسبرِ أغوار رحم الحقيقة. الصحراء على امتدادها والطلل والحياة البدائية، والامتداد الطبيعي وانغلاق المكان كلها عوامل تؤدي بفعل نفسي إلى إشباع ذلك التوق في اكتشاف عوالم جديدة، لم يدخلها الشاعر من قبل. إنه يحس بضيق أفق يحاصره من كل مكان، وهكذا يكون الإنسان الذي يخيم على جنبات قلبه الحزن والأسى غارساً أوتاد الماضي خالقاً أثراً مدمياً يصعب التئامه أو الشفاء منه لأنه

[1] ديوان لبيد ، رواية الطوسي: 29-31

يستمر في لكز جنبات الحس مشعراً بمرارة الحقيقة، من ثم فإن الخمرة تخلق عالماً مؤقتاً يتخلص فيه الشاعر من ذلك اللكز المؤلم ظانّاً أنه انتهى من ألمه إلى الأبد، وسرعان ما يستيقظ ويدرك أن اللكزات تضاعفت، إذ أصبح الألم ألمين؛ ألم قبل ولوج عالم الخمرة يتمثل في الفَقْد، وأما الآخر فنتاج الغوص في هذا العالم والخروج منه يعطي حالة لدى مرتاده تشعر النفس بالتقزز والغثيان، الآن أصبح نادماً على ولوج هذا العالم لأنه عندما استيقظ أدرك أن ألماً آخر ألم به، لقد فوجئ بأنه لا يزال يحيا تلك الحياة التي يهرب منها أو يخافها، وأن تلك الحياة التي ارتادها ما هي إلا صنع خياله، نسجها بأفعال تَنْقُصه في الحياة الأولى، جمع الاثنتين في حلمه، فكان النتاج في مخيلته حياة كاملة، بمعنى أنه بحث في قرارة نفسه عن السعادة المطلقة أو بحث عن الخلود، والخلود يعني في هذا المجال تمام السعادة ونفي كل منغصات الحياة. إن الحياة الجديدة التي اكتنه أغوارها تمثل نقطة في بحر، إنها سريعة الزوال، لا يبرح مرتادها إلا ويفارقها عما قليل، كما تترك القينة حال تحقق المأرب الآني منها.

وقد شكلت الخمرة في حياة الشاعر منغصاً تمثل في نفي القبيلة له وابتعادها عنه:

وما زال تشْرابي الخمور ولذتي وبيعي، وإنْفَاقي طريفي ومتْلَدي

إلى أن تَحامتْني العـ ـ ـشيرة كُلها وأُفردتُ إفـ ـراد البعير المعـبد [1]

لقد ضحى الشاعر بحماية القبيلة والعيش في كنفها في سبيل الخروج إلى حياة أخرى يرى فيها بعض الإشراق، إذ يصبح المخمور على الرغم من ترنحه في عالم جميل سعيد، يطيب له فيه الضحك والسرور والعبث، وتصبح الأشياء جميعها جميلة في نظره، جالبة للفرح والسرور، ومزيلة للهم والكمد.

---

[1] ديوان طرفة، ص 44

أبعدت القبيلة طرفة بن العبد خوفاً من أن يصبح نهجه في الحياة نهج باقي شباب القبيلة، ومن هنا اختار الشاعر (البعير المعبد) ذلك أن هذا البعير يعزل عن بقية الإبل كي لا ينقل عدوى الجرب إليها. وكذلك الشاعر فقد أبعدته عشيرته حتى لا ينقل هذا الوباء الجديد لقبيلته ورفقائه.

ويحيا طرفة بن العبد حياة أخرى غير تلك التي يعرفها أقرانه من بني القبيلة، وهو بهذا الفعل قد خرج عن النمطية التي كانت سائدة آنذاك في عصره وبين رفقاء سنّه. إنه يبحث عن حياة جديدة تصبح فيها الخمرة سلاحاً في مواجهة هذا القهر اليومي الذي يحياه الشاعر ويسيطر على جنباته، إنه حس المقهور الذي يريد أن يخرج من قهره وبؤسه، فهو الفتى الذي رأى أن لا متعة في الحياة دون معاقرة الخمر ومعاشرة النساء وهو يطلب الإقبال على الحياة والتلهف عليها ما دام دفع المنية أمراً غير ممكن، وما دام الأمر على هذه الشاكلة، فما له غير أسلحته التي هي: معاشرة النساء والتمتع بهن، وإنفاق المال، والخمرة. وتشكل الخمر سلاحاً فعالاً يتمثل في تغييب العقل الواعي، وإطلاق المجال للهو والعبث، ورؤية الأمور بمنظور واضح:

فَإِن كُنْتَ لا تستطيع دفع منيتي ... فَذَرني أُبادرها بِما ملَكَتْ يدي

فَلَولا ثَلاثٌ هن من عيشَة الفَتَى ... وجدك لم أَحفلْ متى قام عودي

فمنهن سبقي الـعاذلات بشَربـة ... كُميت متى ما تُعلَ بالماء تُزبد

وكَري إذا نادى المضافُ، محنباً ... كسيد الغَـضا، نبهتَه المـَورد

وتقصير يوم الدجنِ والدجن معجِب ببهكَنَة تحتَ الطـراف المعدد[1]

إن طرفة لا يريد من هذا العالم أن يعذله، فماذا يملك غير هذا ليواجه ذلك الغامض الذي يقف له في نهاية الطريق التي يجهل نهايتها، إنه إن كان غير قادر على أن يدفع موته وهلاكه فما المانع في أن يقبل على الحياة؟ وما المانع في أن

[1] ديوان طرفة، ص 45 - 47

يعب من الخمر ما استطاع، بل إنه يريد أن يشرب خمرته قبل أن يبدأ العذّال واللوام لومه على شربه الخمر، وإنفاقه الماله بسببها.

لقد تحولت الخمرة إلى طريق حياة، ومنهج ينتهجه طرفة في حياته، لا يريد أن يحيد عنه، ولا يريد أن يبعده أحد عن هذا النهج الذي ارتآه وأعجبه، لأنه يجد فيه لذّة وسبيلاً للخروج الواسع من عالمه الأرضي الضيق الذي يحس فيه باضطرابات شتى، ولواعج كثر، فها هو ينطلق غير آبه بعالم ينهره ويبعده في سبيل الوصول إلى مبتغاه ألا وهو الابتعاد عن محيط الكآبة والحزن والقلق، الذي يشمر عن ساقيه كي يلحق به كلما رآه على الطريق.

يبحث طرفة عن حياة أخرى غير تلك التي يعيش الآن في حاضره. إذ هو من ناحية أخرى يخشى الموت، ويخشى أن ينتهي أجله قبل أن يكمل طريقاً انتهجه وسبيلاً سلكه. إنه يخاف أن يموت قبل أن يكمل شربه، وأي تعلّق بالحياة أكثر من هذا التعلق، إنه مأخوذ بهذه الخمرة، ويرى خلوده في إقباله على اللذة وعبه من المتعة ما استطاع إلى ذلك سبيلا، وبهذا يرى أنه ينتصر على الموت والفناء، أو على الأقل يكون حقق غاية وجوده قبل فنائه، ويبقى الشاعر متعلقاً بها رغم لوم قبيلته، ورغم كره صديقه لتماديه في تعاطي الخمر والصبا:

وما زال شربي الراح حتى أشرني   صديقي وحتى ساءني بعض ذلك[1]

---

[1] ديوان طرفة، ص177

الخاتمة

نهاية هذه الدراسة ليست نهاية لهذا الموضوع، إذ يبقى الباب مشرعاً لدخوله والبحث فيه، إن قضية الوجودية شغلت المشتغلين بالفلسفة ردحاً من الزمن، وحاولت الدراسة أن تربط بين أفكارها والشعر الجاهلي، وقد تكون وفقت في ذلك أحياناً وشطت عن ذلك أحياناً أخرى.

وقد خلصت الدراسة إلى وجود تجليات للملامح الوجودية في الشعر العربي الجاهلي تباينت في وضوحها بين الظاهر الساطع كالموت والقلق من المصير بعده، والتساؤلات عن حقيقة الوجود والحياة، إضافة إلى التجليات التي تُبرز الرغبة بالتحرر وإبراز الذات وتضخيم الأنا المتمثلة في شعر الحرب والفروسية ومواقف الصعاليك الفردية، هذا وقد برزت ملامح الرغبة في الانعتاق من قيد القبيلة والخروج عن المألوف في ما نلمسه من إغراق في الملذات والشهوات لدى بعض الشعراء، وفي مواقف الصعاليك من قبائلهم.

كما وجدت الدراسة تجليات أكثر وضوحاً في الأدب العربي القديم لا سيما ما كان منه متأثراً بالآراء الصوفية وامتزاج الحضارات مما يمكن الدراسة من التصريح بوجود هذا التشابه في القضايا الإنسانية العامة بين موضوعات الشعر الجاهلي وبين الأفكار الوجودية الحديثة.

ورأت الدراسة أن هناك صلة بين هذه الأفكار التي نشرها الوجوديون المحدثون وبين أفكار شعراء العصر الجاهلي، فهم وإن كانوا بعيدين عن فكرة الوجودية إلا إنهم عايشوا هذه الأفكار في حياتهم، فقد شغلتهم هذه الأفكار وسيطرت عليهم سيطرة واضحة، حتى غدت أحياناً حياتهم انعكاساً لهذه الأفكار الوجودية.

ولعل دراسات الدارسين المقبلة للشعر الجاهلي خاصة والقديم عامة ستكشف عن مزيد من أوجه التشابه بين القضايا الوجودية الإنسانية وموضوعات الشعر العربي عامة.

المصادر والمراجع

- **القرآن الكريم**.
- أبادي، الفيروز، **القاموس المحيط**، المؤسسة العربية للطباعة والنشر، بيروت.
- إبراهيم زكريا،1980، **مشكلة الانسان**، مكتبة مصر للطباعة.
- إبراهيم، محمد أبو الفضل ، **أيام العرب في الجاهلية**، دار الجيل، بيروت.
- ابن الكلبي، 1924**، كتاب الأصنام** ، تحقيق: أحمد زكي، الدار القومية للطباعة والنشر.
- ابن قتيبة، 1964م **، الشعر والشعراء** ، بيروت ، دار الثقافة ،.
- ابن منظور،1968، **لسان العرب**، دار صادر، بيروت،.
- أبو جعفر محمد بن حبيب، **كتاب المحبر**، رواية السكري، اعتنى بتصحيحه إيلزة إيختن شتير، دار الآفاق الجديدة، بيروت.
- أبو ريان، 1972، **الفلسفة ومباحثها**، دار الجامعات المصرية، ط3.
- أبو سويلم: أنور،1991، **مظاهر من الحضارة والمعتقد في الشعر الجاهلي** ، دار عمار .
- أبو سويلم، أنور،1987، **المطر في الشعر الجاهلي**، دار عمار، عمان، دار الجيل، بيروت ط 1.
- أبو سويلم، أنور،1987**، دراسات في الشعر الجاهلي**، بيروت- لبنان، دار الجيل، ط1.
- أحمد خليل، 1982**، القلق في الشعر الجاهلي**، رسالة ماجستير، جامعة حلب.
- أدونيس، 1989، علي أحمد سعيد، **كلام البدايات**، دار الآداب، بيروت،.

- أدونيس، علي أحمد سعيد،1971، **مقدمـة الـشعر العربـي**، دار العـودة، بيروت.
- **أديان ومعتقدات العرب قبل الإسلام** ، 1995 – 1996، موسوعة الأديـان السماوية والوضعية ، دار الفكر اللبناني،.
- الأسد، ناصر الدين، 1968، **القيان والغنـاء فـي العـصر الجـاهلي**، دار المعارف، مصر، ط2.
- إسماعيل، عز الدين، 1974م ، **الفن والإنسان** ، بيروت ، دار العلم ،.
- إسماعيل، عز الدين، 1964، **النسيب في مقدمة القصيدة الجاهلية في ضوء التفسير النفسي**، مجلة الشعر، العدد الثاني، السنة الأولى، فبراير.
- الأصفهاني،2002 ، أبو فرج، **الأغـاني**، شرح: يوسف علـي طويـل، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، ط4.
- الألوسي: محمود شكري، **بلوغ الأرب في معرفة أحوال العـرب** ، تـصحيح وضبط: محمد بهجة الأثري ، بيروت ، منشورات أمين دمج ، دار الـشرق العربي.
- بدوي، عبد الرحمن،1982، **الإنسانية والوجودية في الفكر العربي**، الناشر: وكالة المطبوعات- الكويت، دار القلم- لبنان.
- بدوي، عبد الرحمن، 1966، **دراسات في الفلسفة الوجودية**، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية.
- براونه، فالتر، **الوجودية في الجاهلية**، محاضرات الموسم الثقـافي، مجلـة المعرفة السورية، السنة الثانية، العدد الرابع، حزيران 1963.
- البصري، صدر الدين علي بن أبي الفرج، 1999، **كتاب الحماسة البصرية**، تحقيق وشرح ودراسة: عادل سليمان جمال، مكنبة الخانجي، القاهرة، ط1.
- البغدادي، **خزانة الأدب**، مكتبة حامد عجلان.

- **تأبط شرا وأخبـاره**،1999، جمع وتحقيق: علي ذو الفقار شاكر، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط2.
- التبريزي: الخطيب،1987، **شرح اختيارات المفضل**، تحقيق: فخـر الـدين قباوة، درا الكتب العلمية، بيروت.
- التبريزي: الخطيب، 1980، **شرح القصائد العشر**، تحقيق: فخر الدين قباوة، بيروت، دار الآفاق الجديدة، ط4،.
- الثعالبي، 1965، **ثمار القلوب في المضاف والمنسوب** ، تحقيق محمد أبـو الفضل إبراهيم ، القاهرة ، دار نهضة مصر للطباعة والنشر.
- الثعالبي، عبد العزيز،1985، **محاضرات في تاريخ المذاهب والأديان** ، تقديم ومراجعة: حمادي ، دار الغرب الإسلامي، ط1.
- الجاحظ : أبو عثمان عمرو بن بحر،1969م ، **الحيـوان** ، تحقيـق : عبـد السلام هارون، بيروت ، منشورات المجمع العربي الإسلامي ، ط3 .
- الجبوري: منذر، 1974م ،**أيام العرب وأثرها في الشعر الجاهلي** ، العراق ، منشورات وزارة الإعلام .
- الجبوري، يحيى،1968 ،**الجاهلية - مقدمة في الحياة العربيـة لدراسـة الأدب الجاهلي** ، بغداد ، مطبعة المعارف.
- الجمحي: محمد بن سلام، **طبقات فحول الشعراء**، قـرأه وشـرحه: محمـد محمود شاكر، مطبعة المدني، القاهرة.
- الجهاد، هلال،2007 ، **جماليات الشعر العربي**، دراسة في فلسفة الجمال في الوعي الشعري الجاهلي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1.
- جودة، جودة حسنين،1982، **جغرافية الوطن العربـي** ، بيـروت ، مكتبـة كريدية إخوان.

- جوليفيه، ريجيس، **المذاهب الوجودية**، ترجمة: فؤاد كامل، القـاهرة، الـدار المصرية للتأليف والترجمة.

- حاوي، إيليا،1981 ،**الحطيئة في سيرته ونفسيته وشـعره**، دار الثقافـة، بيروت،.

- حاوي، إيليا،1981، **امرؤ القيس شاعر المـرأة والطبيعـة**، دار الثقافـة، بيروت،.

- حتي، فيليب، 1986م ، **تاريخ العرب** ، دار غندور ، ط7 .

- **الحماسة لأبي تمام**، تحقيق: عبد الله عسيلان، مطابع دار الهلال، الرياض.

- حنفي، سيد،1971 ، **الشعر الجاهلي مراحلـة واتجاهاتـه الفنيـة**، الهيئـة المصرية العامة للتأليف والنشر، المطبعة الثقافية.

- الحوت، محمد سليم،1979، **في طريق الميثولوجيا عند العرب** ، بيـروت ، دار نهار للنشر.

- الحوفي، أحمد محمد،1972م ، **الحياة العربية من الشعر الجاهلي** ، بيروت، دار القلم.

- خليف، يوسف،1977م ، **الشعراء الصعاليك في العصر الجاهلي** ، القاهرة ، مكتبة غريب.

- داود: الأب جرجس، **أديان العـرب قبـل الإسـلام ووجههـا الحـضاري والاجتماعي** ، بيروت ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر ، ط1.

- درابسة، عاطف أحمد علي،1994م ، **شعر عبيد بن الأبرص دراسة نـصية تحليلية**، رسالة ماجستير، جامعة اليرموك- إربد.

- دلو، برهان الدين، **جزيرة العرب قبـل الإسـلام (التـاريخ الاقتـصادي – الاجتماعي – الثقافي – السياسي)** بيروت ، دار الفارابي ، ط1.

- دنيا، سليمان،1970، **الحقيقة في نظر الغزالي**، دار المعارف، ط3.

- **ديوان الأعشى الكبير – ميمون قـيس**، شرح وتعليق: محمد محمد حـسين، المكتب الشرقي للنشر والتوزيع، بيروت.
- **ديوان الحارث ابن حلزة**، 1996،إعداد وتقديم، طلال حرب، دار صـادر، ط1.
- **ديوان الخنساء**،1988 ، تحقيق: أنور أبو سويلم ، نشر بدعم مـن جامعـة مؤتة ، عمان ، دار عمار.
- **ديوان السموأل**، تحقيق: عيسى سابا، دار صادر، بيروت.
- **ديوان المهلهل التغلبي**- حياته وشعره، 1986، دراسة وتحقيق نافع منجـل شاهين الراجحي.
- **ديوان النابغة الذبياني**، 1995، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم ، القاهرة ، دار المعارف ، ط2 .
- **ديوان امرئ القيس**، تحقيق: محمد أبو الفـضل إبـراهيم، دار المعـارف- القاهرة، ط4.
- **ديوان أمية بن أبي الصلت**،1977م ، تحقيق عبد الحافظ الساطي، دمـشق ، المطبعة التعاونية.
- **ديوان أوس بن حجر**،1979، تحقيق وشرح: محمد يوسف نجم، دار صادر، بيروت.
- **ديوان بشر بن أبي خازم**،1994، قدم له وشرحه مجيد طراد، دار الكتـاب العربي، بيروت.
- **ديوان حاتم بن عبد الله الطائي وأخباره**،1975، صـنعه: يحيـى الطـائي، رواية ابن الكلبي، دراسة وتحقيق: عادل سليمان جمـال، مطبعـة المـدني، القاهرة.

- **ديوان زهير بن أبي سلمى،** صنعة: الأمام أبي العباس أحمد بن يحيى بن زيد الشيباني، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة.
- **ديوان سلامة بن جندل،**1968، تحقيق: فخر الدين قبـاؤة، نـشر وتوزيـع المكتبة العربية، حلب.
- **ديوان طرفة بن العبد،**1975، شرح الأعلم الشنتمري، تحقيق: درية الخطيب ولطفي الصقال، مطبوعات مجمع اللغة العربية، دمشق.
- **ديوان طفيل الغنوي،**1986، تحقيق: محمد عبد القادر أحمـد، دار الكتـاب العربي الجديد.
- **ديوان عبيد بن الأبرص،**1957، تحقيق: حـسين نـصار، مـصر، مكتبـة ومطبعة مصطفى الحلبي وأولاده.
- **ديوان عدي بن زيد العبادي،** 1965، حققه وجمعه: محمد جبـار المعيبـد، شركة دار الجمهورية للنشر والطبع، بغداد.
- **ديوان عروة بن الورد،**1996، شرح وتقديم: سعدي ضناوي، دار الجيـل، بيروت، ط 1.
- **ديوان علقمة الفحل** ،1969م ، شرح الأعلم الشنتمري ، تحقيـق : لطفـي الصقال ودرية الخطيب ، راجعه : فخر الدين قباوة ، حلـب ، دار الكتـاب العربي ، ط1.
- **ديوان عمرو بن قميئة،** 1965، تحقيق وشرح: حـسن كامـل الـصيرفي، جامعة الدول العربية – مجلة معهد المخطوطات العربية.
- **ديوان قيس بن الخطيم عن ابن السكيت وغيره،**1962م ، تحقيق : ناصـر الدين الأسد، القاهرة ، مكتبة دار العروبة ، ط1.
- **ديوان لبيد بن ربيعة،**1962، تحقيق إحسان عباس، مطبعة حكومة الكويت، الكويت.

- رومية، وهب، آذار – 1996 ، **شعرنا القديم والنقد الجديـد** ، سلسلة عـالم المعرفة ، كتاب رقم: 207 ، الصفاة ، الكويت.
- الزبيدي: السيد محمد مرتضى، **تاج العروس**، بنغـازي ، دار ليبيـا للنـشر والتوزيع ، طبع في مطابع دار صادر في بيروت.
- سارتر، جان بول،1964، **الوجودية مذهب إنساني مع مناقشة بين سـارتر ونافيل**، ترجمها عن الفرنسية: عبد المنعم الخفاجي، ط1.
- سارتر، جان بول،1983، **الوجودية مذهب إنساني**، ترجمة: كمال الحـاج. منشورات مكتبة الحياة، بيروت. لبنان.
- السندوبي، حسن، **أخبار المراقسة وأشعارهم في الجاهلية وصدر الإسـلام**، المكتبة الثقافية، بيروت، ط2.
- الشافي : يحيى، 1986**، الشرك الجاهلي وآلهة العرب المعبودة قبل الإسلام** ، دار الفكر اللبناني ، ط 1.
- **شعر عمرو بن معدي يكـرب الزبيـدي**،1985، جمعـه ونـسقه: مطـاع الطرابيشي، مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق.
- شفاقوج، لارا،1999، **اللون في نفس عنترة من خلال شعره- دراسة أدبية نفسية**، رسالة ماجستير، الجامعة الأردنية.
- شلبي: رؤوف،1983، **الأديان القديمة في الشرق** ، بيروت ، دار الشروق.
- الشنفرى، 1964**،لامية العرب أو نشيد الصحراء**، شرحها وحققهـا: محمـد بديع شريف، دار مكتبة الحياة، بيروت.
- الشهرستاني،1982، **الملل والنحل** ، بيروت ، دار المعرفة.
- صناوي، سعدى،1993، **أثر الصحراء فـي الـشعر الجـاهلي**، دار الفكـر اللبناني، بيروت، ط1.
- ضيف، شوقي، 1964**، العصر الجاهلي** ، بيروت ، دار العلم للملايين.

- ضيف، شوقي، **البطولة في الشعر العربي**، سلسلة اقرأ، العدد 331.
- طشطوش، عبد العزيز،1983، **الزمن في الشعر الجاهلي** ، رسالة ماجستير، جامعة اليرموك.
- عبد الجاد، محمود، 1986**،هاجس الخلود في الشعر العربي قبل الاسـلام،** آفاق عربية، العدد العاشر، تشرين الاول.
- عبد الجليل، حسني، 1989**،العذل في الشعر الجاهلي،** مكتبة الآمال، القاهرة.
- عبد الرحمن: عفيف، 1983م، **ظاهرة التشاؤم في الشعر العربي من أبـي العتاهية إلى أبي العلاء** ، الرياض – السعودية، دار العلوم .
- العتوم: علي، **قضايا الشعر الجاهلي،** ط1.
- العشماوي، 1984، محمد سعيد، **تاريخ الوجودية في الفكر البشري**، مطبعة الوطن العربي، بيروت.
- عصفور، جابر ، **حكمة التمرد**، مجلة العربي، عدد: 444.
- عطوان، حسين، **مقدمة القصيدة العربية في العصر الجـاهلي**، دار الجبـل، بيروت، ط: 2.
- علي، جواد،1968، **المفصل في تاريخ العرب قبل الإسـلام** ، بيـروت، دار العلم للملايين-مكتبة النهضة، بغداد، ط1.
- عمارة، محمد**،** 1971**،المادية والمثالية في فلسفة ابن رشد،** دار المعارف.
- عيد، رجاء: **فلسفة الالتزام في النقد الأدبي**، منشأة المعارف، الاسـكندرية، ط1، 2000.
- فهمي: ماهر حسين**،** 1986**، قضايا في الأدب والنقد: رؤية عربية، وقفـة خليجية،** دار الثقافة، الدوحة.

- القرطبي: أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري،1994، **الجـامع لأحكـام القرآن الكريم** ، مراجعة محمد إبراهيم الحفناوي ، خرج الأحاديث: محمـود حامد عثمان ، القاهرة ، دار الحديث ، ط1.
- القرعان، فايز،1998،**الوشم والوشي في الشعر الجاهلي**، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط: 1.
- القلماوي، سهير،1961، **تراثنا القديم في أضواء حديثـة**، مجلـة الكاتـب المصرية، العدد الثاني.
- القيرواني، ابن رشيق،1963، **العمدة**، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، مطبعة السعادة، مصر، ط: 3.
- كامو، البير ،1963، **الإنسان المتمرد**، ترجمة نهاد رضـا، دار عويـدات، بيروت.
- لاوند، رمضان،1978م ، **وجودية ووجوديـون** ، بيروت ، منـشورات دار مكتبة الحياة.
- ماكوري، جون ، **الوجودية**، ترجمة: إمام عبد الفتاح، مراجعة: فؤاد زكريا، عالم المعرفة، الكويت، عدد تشرين الأول.
- المسعودي: أبو الحسن علي بن الحسين،1988، **مـروج الـذهب ومعـادن الجوهر** ، تحقيق: محمد محي الدين محسن عبد الحميد، بيـروت ، صـيدا، المكتبة العصرية.
- مكاوي، عبد الغفار،1971،**بين القلب والعقل والشعر والفلـسفة** - مجلـة الفكر المعاصر - ع79.
- موريس، إدواردن،1978، **الفكر الفرنسي المعاصر**. ترجمة:عادل العـوا. منشورات عويدات.

- المولوي، محمد سعيد،1964، **ديوان عنتـرة تحقيـق ودراسـة**، المكتـب الإسلامي.
- ناصف: مصطفى، **دراسة الأدب العربي**، القاهرة، الدار القوميـة للطباعـة والنشر.
- نافع : محمد مبروك، **عصر ما قبل الإسلام** ، مصر ، دار السعادة ، ط 2 .
- النووي: محيي الدين، **المنهاج شرح صحيح مسلم بن حجاج** ، تحقيق: خليل مأمون شيما ، بيروت ، دار المعرفة ، ط4.
- النويري: **نهاية الأرب في فنون الأدب**، القاهرة، نسخة مصورة عن طبعـة دار الكتب، مطابع كوستات.
- هيغل،1988،**المدخل إلى علم الجمال**: ترجمـة: جـورج طرابيـشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط3.
- اليعقوبي، **تاريخ اليعقوبي**، دار صادر، توزيع دار صعب، بيروت.

FEATURES OF EXISTENTIALISM IN PRE-ISLAMIC POETRY

BY

MOHAMMAD KHALEEL SALAMEH

SUPERVISOUR

MAHMUOD ABDALLAH AL HADEED

ABSTRACT

This study addresses and explores some of the features of existentialism in pre-Islamic poetry. It discusses the first existential ideas in pre-Islamic poetry by linking them to some of the concepts of modern existentialism. The study finds a number of similarities between the pre-Islamic ideas and the modern philosophy. These concepts include the quest for identity, pleasure-seeking, freedom, rebellion, the fear of death, and the spiritual existential anxiety that spread in pre- Islamic poetry.

The study concludes that there are some very clear features of existentialism present in pre-Islamic Arabic poetry such as death, anxiety of destiny after death, and questions about the truth of existence and life. These are in addition to the themes exploring the desire for freedom and the self-inflating ego which are represented in the poetry of war and chivalry. Another feature which emerges is the desire of the tramps to escape from the rule of the tribe and break free from the norm.